



# منهج الحوار وضوابطه

مداخلات علمية بين البيروني والفاروقي

أ. د. إبراهيم محمد زين

تعقيب

أ. د. عبد الله حسن زروق

د. رحمة عثمان محمد

د. الباقر عمر السيد



منهج الحوار وضوابطه: مداخلات علمية بين البيروني والفاروقي / إبراهيم محمد زين

- الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ٢٠١٠م.

١٦٠ ص؛ ١٧,٥ سم.

ردمك: 3-8-903-99942-978

١. الفلسفة الإسلامية.

أ. العنوان.

إشراف وتحرير:

منتصر أحمد النور

تصميم:

سلوى مبارك أحمد الحاج

الطبعة الأولى: ٢٠١٠م

مركز التنوير المعرفي

السودان الخرطوم - الجزء الجنوبي الشرقي بن الساحة الخضراء

web site: www.tanweer.sd E-mail: info@tanweer.sd

Tel(+249) 157904679(+249)183229804 fax(+249) 183-229726-P.O.Box: 10766

- 1- مقدمة..... ٩
- 2- مدخل أول: البيروني ..... ١٠
- 3- المجوسية في (الآثار الباقية عن القرون الخالية ..... ١٦
- 4- الهندوسية وكتاب (تدقيق ما للهند من مقولة)..... ٣٤
- 5- مبادئ فهم الآخر بين (الآثار الباقية) و(تدقيق ما للهند) ..... ٤٣
- 6- مدخل ثانٍ (الفاروقي) ..... ٦٣
- 7- الفاروقي ومبادئ وقيم الدوار وإجرائاته..... ٦٩
- 8- قضايا الدوار مع أصحاب الصائتين اليهودية

## إهداء

إلى الأستاذ الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

وإلى الأستاذ الدكتور عبد الله النصيف

وإلى الأستاذ الدكتور عز الدين إبراهيم

لما كان من المباحثة معهم في شأن الحوار من قيمة علمية

في تسديد الأفكار الواردة في هذا الكتاب

والمسيحية ..... ٨٢

9- الفاروقي ودراسة الأديان ..... ٨٨

10- نتائج ومقترحات ..... ١١٥

المراجع ..... ١٢٥

التصحيبات ..... ١٢٧

أ.د. عبد الله حسن زروق ..... ١٢٩

د. رحمة عثمان محمد ..... ١٣٩

د. الباقر عمر السيد ..... ١٤٥

حاشية على التعليقات ..... ١٥٣

## I. مقدمة

القول في شأن منهج الحوار وضوابطه العلمية أو الأخلاقية لا ينشأ في فراغ فكري، أو في فضاء لا تاريخي، وإنما هو وليد الحديث عن تلك المعضلات الفكرية والصراعات أو التدافع الإنساني لأجل إرساء قيم الحق والخير والعدل، والناظر في تاريخنا الفكري يجد سلسلة من الأعلام الذين يحقُّ لنا الترجمة لهم ونحن نتصدى لبيان هذه القضايا.

لكن لما كان المقام لا يسع إلا الاختيار والتحقيق، فقد رأيت أن أقتصر على أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢هـ/٩٧٣م - ٤٤٠هـ/١٠٤٨م) من بين القدماء، لأسباب يطول شرحها، لكن أكثرها أهمية هي رغبة البيروني في الحوار مع الآخر المفارق له في الديانة في إطار مشروع علمي قصد منه الاستيعاب الحضاري للآخر في إطار المنظومة العربية الإسلامية الحضارية، وهذا ما سنحاول التدليل عليه في بحثنا.

أما من المعاصرين فقد وقع اختياري على إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١م - ١٩٨٦م)، الذي يحقُّ لنا أن نصفه بأنه مؤسس علم الحوار المعاصر. ولا شك أنه قد أخذ الكثير عن ابن حزم الظاهري علي بن أحمد سعيد (٣٨٤هـ/٩٩٤م - ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) وعكس جملة من المبادئ التي اتخذها ابن حزم في مؤلفاته.

لكن الناظر الحصيف - كذلك - لا يخطئ أنه قد حاول إكمال مشروع البيروني في الاستيعاب الحضاري، إذ إن مشروع ابن حزم النقدي الصارم - أو الجارح في بعض الأحيان - يسهم في تقويم الخصم وردعه في بعض الأحيان عن التماذي في عمايته، لكنه يقصر عن هم استيعابه حضارياً، فليس المطلوب التشويش عليه أو عزله، وإنما الأصوب العمل على استيعابه ضمن مشروع عالمي يوفر له حق أن يختار ما هو عليه في إطار ذلك المشروع الحضاري.

فإن صَحَّ الزَّعم السابق حول السياق التاريخي الذي ينشأ فيه الحوار كظاهرة إنسانية، وأن اختيار البيروني والفاروقي يمثل ذلك التواصل الفكري في داخل الحضارة الإسلامية، فإن نتائج المداخلات العلمية ستسهم بنصيب وافر في بيان منهج للحوار وضوابط له مستقاة من الجهد العلمي الذي حصَّله كل من البيروني والفاروقي، وقام كل منهما بعكس ذلك المنهج وتلك الضوابط في أعمالهما العلمية. فنحن - بهذه الكيفية - لا ننظر للمنهج، أو نبيِّن الضوابط من فراغ علمي أو تاريخي، وإنما نجرِّد ذلك المنهج وتلك الضوابط من سياقات تاريخية وإسهامات علمية تُمثل روح التواصل الفكري في داخل الحضارة الإسلامية.

## II. مدخل أول: البيروني

لا يمتري أحد أن درس البيروني ينشعب إلى مسارب متعددة، وقضايا من الصعب على الناظر أن يجد لها أساساً يجمعها سوى البيروني نفسه. ولما كان المقام يقتضي الإيجاز والتحقيق والوقوف على أطروحة واحدة، فإن درس مسعى البيروني لترشيد فهم الآخر

في كتابيه (الآثار الباقية عن القرون الخالية) و(تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة)، يُعين على فهم التراث العلمي الفخم الذي خلفه البيروني في مجال درس الملل والنحل. بل إن وضع الأطروحة في هذا السياق العلمي يرفدنا بمفاتيح جد مفيدة في فهم إسهامات البيروني في مجال الأديان، على وجه الخصوص، ومجال إرساء قيم ومبادئ تنظم علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم والجماعات الأخرى، في مجال الحوار الحضاري.

رغم وضوح الفارق بين كتاب (الآثار الباقية) وكتاب (تحقيق ما للهند)، إلا أن المنهج الذي اختطه البيروني لنفسه في دراسة الملل الأخرى المفارقة للإسلام يمثل قاسماً مشتركاً بين الكتابين. بل إن البيروني قد عمل على ترسيخ مبدأ وحدة المنهج في دراسة كل الملل، بما فيها الملة الخاتمة.

إذاً يمكننا القول، إن البيروني بلغ به التجرُّد وتوخي الحق والصواب مبلغاً جعله متنزهاً عن الغرض، ومرتفعاً عن الشواغب التي تمنع من الإذعان للحق. ولئن أراد البيروني في كتاب (الآثار الباقية) الإجابة عن سؤال يتعلق باختلاف الأمم في تواريخها التي يستعملونها للتعبير عن موقعهم من تاريخ الإنسانية، واختلافهم في التعبير عن الأيام والشهور والسُّنُون، ومن ثم اختلافهم في الأعياد والأيام المذكورة، فإنه في كتاب (تحقيق ما للهند) أراد أن يصحِّح فهم أهل الإسلام لمعتقدات الهند ونحلَّتْهم، لكن تبقى معالم منهجه في الكتابين هي هي.

والناظر المتأمل في كتاب (الآثار الباقية) يرى أن محوره الأساس

هو ديانة الفرس، رغم أنه تعرّض لديانات أخرى مثل اليهودية والنصرانية. ويسعنا القول إن البيروني من خلال إفراذه مساحةً أوسع لديانة الفرس وتاريخهم الثقافي والديني أراد بذلك توجيه رسالة علمية مقتضاها أنه قد حان الوقت لفتح آفاق للاستيعاب الثقافي والتاريخي لذلك الجزء المهم من تاريخ البشرية في سياق التاريخ الديني من وجهة النظر الإسلامية.

لئن أفاض القرآن الكريم في بيان تاريخ بني إسرائيل الديني، ومن ثم ربط النصرانية بتلك الجذور؛ بحسبان أن عيسى بن مريم هو خاتم أنبياء بني إسرائيل، وبيان أن الرسالة الخاتمة هي المهيمنة على ذلك التراث الديني والمصدقة لرؤية التوحيد فيه، فإن القرآن الكريم تناول بصورة عابرة وعرضية ذكر المجوسية والصابئة.

ولما كانت المجوسية هي ديانة الفرس والشعوب المنقادة إليها من أهل خوارزم والسغد وغيرهم، فإن بيان كيفية اندراج تاريخهم الديني ضمن الرؤية القرآنية لتاريخ البشرية يحتاج منا لإعادة تفسير ذلك التاريخ وسرده من منطلق يعطيه معنى في إطار هذا السياق الجديد. ولعل هذا العمل ليس جديداً كل الجدة، وإنما يتوخى فيه الكيفيات التي عرض بها القرآن الكريم اليهودية والنصرانية، ثم إعادة توظيفها في درس المجوسية.

إذاً فالمثال والنموذج الذي يمكن أن يُحتذى في هذا الصدد هو تحقيق القرآن الكريم وعرضه لليهودية والنصرانية من خلال عرضه لتاريخ البشرية العام. وأزعم أن هذا على وجه العموم ما فعله البيروني في كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية)، فقد كانت الحاجة ماسة لملء تلك

الفراغات، وتقديم رؤية جديدة لذلك التاريخ الديني الذي سكت القرآن الكريم عن إيراد تفاصيله، لكنه زودنا بنهج قويم يمكن أن يُحتذى.

ولا شك أن الحضارة الإسلامية، في أول عهدها، عملت على استيعاب المنجزات الحضارية الساسانية في شأن تدوين الدواوين وبناء المدن وغيرها، وفق سياق قيمي جديد ورؤية كونية جديدة. وخلال مراحل الاستيعاب لتلك الشعوب ومنجزاتها الحضارية حدثت مواجهات فكرية ومساجلات ثقافية ودينية، أفرزت حركات احتجاجية بعضها ليس لبوس الإسلام وسعى لهدمه من الداخل، وبعضها سعى في تنفيق كذبه من خلال تزييه بزي العلم والمعرفة ودس السم في الدسم.<sup>(١)</sup>

فمن حركات الزندقة إلى صيحات الشعوبية، عبرت القوى المختلفة في الحضارة الفارسية عن مقاومتها للاستيعاب الحضاري والثقافي الذي جاء به المشروع الإسلامي. لعل البيروني قد جاء في مرحلة انقضى فيها أوار تلك المواجهات، وكان المسرح معداً لحوار علمي أكثر رصانة وأعمق مدى من مجرد رد فعل الشعوبية أو عبثية الزندقة.

وأحسب أن البيروني سعى في استيعاب رموز الديانة المجوسية وتاريخها السياسي ضمن الرؤية القرآنية للتاريخ الإنساني دون التصريح بذلك الأمر، ودون التّفوّل عليهم أو سلبهم خصوصياتهم الثقافية والدينية. وفي مستوى أعمق لقراءة إسهامه نقول: إنه قد نجح

١- أبو حيان التوحيد علي بن محمد بن العباس (٣١٠هـ/ ٩٢٢م - ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م)، الإنباع والموانسة، منشورات دار الحياة، بيروت (د.ت)، ج ١، ص ٧٠، وكذلك ج ٢، ص ٣. وانظر كذلك: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م - ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م، ص ٣٨، و ٤٠.

في تقديم رؤية إسلامية لذلك التاريخ الديني المعقد والشرقي.

وحتى يتسنى لنا الإمساك بمفاصل الأطروحة الأساس في هذا البحث، لا بد لنا في ثانيا تحليل كتابي (الآثار الباقية) و(تحقيق ما للهند) من النظر في طبيعة المرحلة التي كتب فيها نصّ الكتابين. وكذلك لا بد من الإجابة عن سؤال: هل كان للبيروني مشروع واضح المعالم في فهم الآخر؟ كمقدمة لازمة للإجابة عن سؤال: ما معالم ترشيد فهم الآخر في إطار الحضارة الإسلامية بسبيل الحوار والاستيعاب الحضاري؟

ولعل ذلك السؤال يقودنا للحديث عن قضايا الاختلاف في التقويم الديني بين الشعوب، والمعاني التي تحيط بذلك الاختلاف، من ماهية اليوم والأسبوع والشهر والسنة والكييفيات التي يتم بها التقويم، والمعاني التي تلحق بتلك التواريخ من موت وميلاد وهجرة واعتلاء عرش أو ظهور نبوءة، أو أحوال تلك الشعوب في أعيادها أو أيام ذكرها أو صومها.

ومن خلال ذلك الإطار العام للتاريخ الإنساني ثمة أحداث بعينها صار لها معنى خاص تداخلت فيه تواريخ أخرى، مثل وجود الإنسان الأول وفيضان نوح وحملة الإسكندر المقدوني وذكر ذي القرنين ومن يكون، ثم ما ألحق بالمجوسية والصابئة مثل المانوية والديصانية وغيرها، والخلط الذي حدث بين المجوسية والصابئة، والقول بشأن الصابئة وصلتهم بالمجوسية، كل هذه القضايا عالجه البيروني في (الآثار الباقية).

ولا شك أن بيان معالم منهج (الآثار الباقية) والتحذير من آفات

الخبر وكييفيات تلقيه وفهمه ونقده، كل هذه القضايا المتعلقة بنهج فهم الآثار الباقية وتحقيق ما عند الآخر من مقولة تمثل مفاتيح مهمة للغاية في الحديث عن ترشيد فهم الآخر.

ولعل البيروني وعى درس كييفيات استيعاب الحضارة الإسلامية للحضارة الفارسية، وراعه أن جملة الأخطاء التي وقعت وأدت إلى مخاض عسير ومواجهات عقيمة يمكن لها أن تكرر مرة أخرى حذو النعل بالنعل في حالة استيعاب الثقافة الهندية في الإطار العربي الإسلامي. ولعل ذلك الهاجس حدا به في أن يقوم في (تحقيق ما للهند) بتجاوز كل ما من سبيله لأن يؤدي إلى مساجلات تفضي إلى حركة زندقة أو شعوبية في إطار جديد.

ولعله أدرك أن السبيل لإنجاز ذلك الأمر هو ترشيد فهم الآخر، وعدم مواجهة مركزية الهند الطاغية في علومهم وثقافتهم بمركزية عربية إسلامية، وإنما فهم الأسباب التي تجعل الآخر يتبنى هذه المقولات، ومن ثم العمل على مواجهة كل ذلك بخطة عملية علمية في استيعابه حضارياً دون سلبه خصوصياته والتي قد تفضي إلى نتائج سلبية إن لم تتوفر لنا الحساسية والفطنة اللازمة لإنجاز مرحلة الاستيعاب بالشكل المطلوب.

وأحسب أن القسمة التي استخدمها البيروني<sup>(٢)</sup> في التفرقة بين دين العامة والخاصة - حال النظر إلى الأديان الأخرى - هي من باب تلك الفطنة والحساسية العلمية التي لا تسقط خصوصيات التجربة

٢- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الككن، الهند، ١٩٥٨م، ص ٢٠-٢٤.

الدينية لأي شعب من الشعوب حال استيعابه في إطار الحضارة الإسلامية وسياقها التاريخي العام للإنسانية.

فإن كان ذلك كذلك، يبدو لنا أن البيروني في تركيزه على المجوسية في (الآثار الباقية)، ومن ثم انتقاله لدرس الهندوسية في (تحقيق ما للهند) كان يصدر عن مشروع علمي اتضحت معالمه، وحق لنا أن نقول إنها تنصب في زاوية النظر إلى مشروع ترشيد فهم الآخر. فالذي أفضت إليه دراسة المجوسية في (الآثار الباقية) هو أنها قد صقلت منهج فهم الآخر، ونقلته إلى مستوى ترشيد فهمه في إطار استيعابه حضارياً، مع فتح كل منافذ الوعي والحساسيات الثقافية وقفل كل ذرائع التَّقُول والتشويه والقهر.

### III. المجوسية في (الآثار الباقية عن القرون الخالية)

لا نحتاج إلى كثير عناء في إثبات أن كتاب (الآثار الباقية) قد كتب قبل كتاب (تحقيق ما للهند)، إذ إن البيروني كثيراً ما يعتذر في كتاب (الآثار الباقية) بقلّة بضاعته في معرفة أحوال الهند، وأن ما يذكره عنهم إنما هو مجرد نقل، وفي بعض الأحيان يبدو أنه غير واثق فيما ينقله عنهم «وسمعتُ أن الهند يستعملون رؤية الأهلة في شهورهم ويكبسون كل تسع مائة وستة وسبعين يوماً بشهر قمري، ويجعلون ابتداء تاريخهم من اتفاق اجتماع في أول دقيقة من برج ما، وأكثر طلبهم لهذا الاجتماع أن يتفق في إحدى نقطتي الاعتدالين.. غير أنني لم أصادف من عنده من ذلك الخبر اليقين فأعرضت عمّا لم أستيقنه صفيحاً والله المعين»<sup>(٣)</sup>.

٣- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، لايزغ، ١٩٢٣م،

ويبدو واضحاً أنه لم يكن ملماً بلغتهم ولم يترجم شيئاً من كتبهم. ومن ناحية تاريخية فإنه قد كتب كتاب (الآثار الباقية) لشمس المعالي وهو بجرجان سنة ٣٩٠هـ، ويبدو جلياً أنه لم يدخل بعد في المرحلة التي أتاحت له التعرف على ثقافة الهند عن قرب والتعرف على أقوالهم ودرس لغتهم بعد ما لزم سلاطين غزنة<sup>(٤)</sup>. بل إنه يصرح في موضع آخر من (الآثار الباقية) قائلاً: «وأما شهور سائر الأمم من الهند والصين والتبت والترك والخزر والحبشة والزنج، فإنه وإن تقرر عندنا أسماء بعضها فإننا قد أعرضنا عن ذكرها إلى وقت يتفق لنا الإحاطة فيه بها، إذ لا يليق بطريقتنا التي سلكنها أن نضيف الشك إلى اليقين، والمجهول إلى المعلوم»<sup>(٥)</sup>.

وإذا أردنا مقارنة معرفته بأحوال أهل المجوسية وتاريخهم في ما ذكره في كتاب (الآثار الباقية) نستطيع أن نجزم بأن معرفته بالمجوسية لا تضاهيها معرفته بأي ديانة أخرى، رغم أنه أبدى معرفة عميقة بالديانتين اليهودية والنصرانية، ومعرفة دقيقة باللغة العبرية. لكن ما نحن بصددده هو أن البيروني قد اتخذ من كتاب (الآثار الباقية) محطة فكرية لاستيعاب التاريخ الديني للمجوسية ضمن الإطار العام لتاريخ الإنسانية الذي قرّره الرؤية القرآنية لذلك التاريخ.

ولذلك فإن المساحة التي أفردا البيروني لنقاش المجوسية في (الآثار الباقية) هي أضعاف ما أفرده للديانات الأخرى، بل يمكننا

ص ١٢-١٣.

٤- Kamar Oniah Kamaruzaman, Early Muslim Scholarship in Religionswissen-

schafft, (KL: ISTAC, IUM, 2003), p. 52.

٥- البيروني، الآثار الباقية، مرجع سابق، ص ٦٨.



القول إنه اتخذ من حديثه عن الديانات الأخرى ذريعة لبيان بعض القضايا التي أراد توضيحها في شأن المجوسية.

وإذا انتقلنا لتحليل محتوى الكتاب فإن أول ما نواجه به هو السؤال الذي كتب الكتاب لأجل الإجابة عليه. فلا أول وهلة يبدو السؤال بريئاً، وربما كان في تضاعيفه محاولة لفهم الآخر «فقد سألني أحد الأدباء عن التواريخ التي يستعملها الأمم والاختلاف الواقع في الأصول التي هي مبادئها والفروع التي هي شهورها وسنوها والأسباب الداعية لأهلها إلى ذلك، وعن الأعياد المشهورة والأيام المذكورة للأوقات والأعمال وغيرها مما يعمل عليه بعض الأمم دون بعض، واقترح عليّ الإبانة عن ذلك بأوضح ما يمكن السبيل إليه حتى تقرب من فهم الناظر فيها وتغنيه عن تدوُّخ الكتب المتفرقة وسؤال أهلها عنه»<sup>(٦)</sup>.

نقول، إن كان ذلك هو السؤال الذي لأجله كتب كتاب (الآثار الباقية) فإننا لا نجد إجابة واضحة عن السبب الذي جعل محور تركيز الكتاب على ديانة المجوس. ربما كان السبب هو المعلومات التي توافرت للبيروني عن الديانة المجوسية، لكن بإمعان النظر في طريقته في عرض الديانات الأخرى مثل اليهودية والنصرانية، لا نرى مسوغاً لقبول ذلك.

وربما كان المسوغ لذلك هو أن الحاجة صارت ماسة، وأن الظروف تهيأت لفهم الآخر الذي سكت القرآن الكريم عنه. فقد أتاح ذلك الأديب -الذي لم يصرح البيروني باسمه- فرصة عظيمة لتقديم

٦- المرجع نفسه، ص ٤.

رواية إسلامية عن أحوال المجوس وتاريخهم الديني والسياسي، وبيان الفرق بينهم وبين الصابئة. ولئن ربط القرآن الكريم بين الرسالة الخاتمة وبين ملة إبراهيم عليه السلام فالمجوسية كذلك وثيقة الصلة بملة إبراهيم عليه السلام، حسب السياق التاريخي الذي بناه البيروني عن المجوسية.

ولقد حاول البيروني، قبل الإجابة عن السؤال بيان معالم المنهج الذي سيلزم به نفسه «وأبتدئ فأقول إن أقرب الأسباب المؤدية إلى ما سئلت عنه هو معرفة أخبار الأمم السابقة وأنباء القرون الماضية، لأن أكثرها أحوال عنهم ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم، ولا سبيل إلى التوصل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات، سوى التقليد لأهل الكتب والمبطل وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك وتصيير ما هم فيه أسساً يبنى عليه بعده»<sup>(٧)</sup>.

إذاً، المادة العلمية التي سيبدأ منها البيروني هي تلك المصادر المتوفرة لديه، لكنه لن يعكف عليها دون نقد وتمحيص، بل يصرح: «ثم قياس أقاويلهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضها ببعض، بعد تنزيه النفس عن العوارض المردية لأكثر الخلق والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك»<sup>(٨)</sup>. ورغم أن البيروني فصل أكثر في آفات الخبر في كتاب (تحقيق ما للهند) إلا أن ما ذكره هنا يمثل عمدة

٧- المرجع السابق، ص ٤.

٨- المرجع السابق، ص ٤.

القول إنّه اتّخذ من حديثه عن الديانات الأخرى ذريعة لبيان بعض القضايا التي أراد توضيحها في شأن المجوسية.

وإذا انتقلنا لتحليل محتوى الكتاب فإن أوّل ما نواجه به هو السؤال الذي كتب الكتاب لأجل الإجابة عليه. فلاوّل وهلة يبدو السؤال بريئاً، وربّما كان في تضاعيفه محاولة لفهم الآخر «فقد سألني أحد الأدباء عن التواريخ التي يستعملها الأمم والاختلاف الواقع في الأصول التي هي مبادئها والفروع التي هي شهورها وسنوها والأسباب الدّاعية لأهلها إلى ذلك، وعن الأعياد المشهورة والأيام المذكورة للأوقات والأعمال وغيرها مما يعمل عليه بعض الأمم دون بعض، واقترح عليّ الإبانة عن ذلك بأوضح ما يمكن السبيل إليه حتى تقرب من فهم الناظر فيها وتغنيه عن تدوُّخ الكتب المتفرقة وسؤال أهلها عنه»<sup>(٦)</sup>.

نقول، إن كان ذلك هو السؤال الذي لأجله كتب كتاب (الآثار الباقية) فإننا لا نجد إجابة واضحة عن السبب الذي جعل محور تركيز الكتاب على ديانة المجوس. ربّما كان السبب هو المعلومات التي توفّرت للبيروني عن الديانة المجوسية، لكن بإمعان النظر في طريقته في عرض الديانات الأخرى مثل اليهودية والنصرانية، لا نرى مسوغاً لقبول ذلك.

وربّما كان المسوّغ لذلك هو أن الحاجة صارت ماسّة، وأن الظروف تهيأت لفهم الآخر الذي سكّ القرآن الكريم عنه. فقد أتاح ذلك الأديب -الذي لم يصرّح البيروني باسمه- فرصة عظيمة لتقديم

٦- المرجع نفسه، ص ٤.

رؤية إسلامية عن أحوال المجوس وتاريخهم الديني والسياسي، وبيان الفرق بينهم وبين الصابئة. ولئن ربط القرآن الكريم بين الرسالة الخاتمة وبين ملة إبراهيم عليه السلام فالمجوسية كذلك وثيقة الصلة بملة إبراهيم عليه السلام، حسب السياق التاريخي الذي بناه البيروني عن المجوسية.

ولقد حاول البيروني قبل الإجابة عن السؤال بيان معالم المنهج الذي سيلزم به نفسه «وأبتدئ فأقول إن أقرب الأسباب المؤدية إلى ما سئلت عنه هو معرفة أخبار الأمم السابقة وأنباء القرون الماضية، لأن أكثرها أحوال عنهم ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم، ولا سبيل إلى التوسل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات، سوى التقليد لأهل الكتب والملل وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك وتصيير ما هم فيه أسساً يبنى عليه بعده»<sup>(٧)</sup>.

إذاً، المادة العلمية التي سيبدأ منها البيروني هي تلك المصادر المتوفرة لديه، لكنه لن يعكف عليها دون نقد وتمحيص، بل يصرّح: «ثم قياس أقاويلهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضها ببعض، بعد تنزيه النفس عن العوارض المردية لأكثر الخلق والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر وأتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك»<sup>(٨)</sup>. ورغم أن البيروني فصل أكثر في آفات الخبر في كتاب (تحقيق ما للهند) إلا أن ما ذكره هنا يمثل عمدة

٧- المرجع السابق، ص ٤.

٨- المرجع السابق، ص ٤.

لشتات لا صلة بينه، ولكن الأقفال من المحققين لا يخفى عليهم  
المكانة المركزية التي اتخذها البيروني للفرس ولتاريخ المجوسية  
الديني، فأرباب تلك الديانة كانوا من حوله ولم يكن من الصعب  
الرجوع إليهم وما قام بإصلاحه من مرويات في استخدام طريقة  
الحساب الفلكي ومراجعة ما عندهم من تواريخ مع من جاورهم من  
الأمم الأخرى التي تفاعلت معهم واتصل تاريخهم بتاريخ الفرس من  
الروم واليهود والنصارى، كل ذلك أسهم بنصيب وافر في سرد تاريخ  
ديني في سياق توحيدي، يبدو أن الغرض منه كان ملء فراغ ما سكت  
القرآن عنه في إشارته العابرة عن المجوس والصابئة.

ولا نجانب الصواب إن قلنا بأن البيروني كان واعياً بأنه لا يكتب  
مجرد تاريخ ديني، ولكنه كان يؤسس لطريقة في الاستيعاب الحضاري  
تبني على أساس فهم الآخر وإدراجه ضمن السياق العام للتاريخ  
الإنساني، وتطوير آليات لا تسعى لنفيه أو تحويره، ولكنها تضيء  
القواسم المشتركة في فهم معنى الإنسانية في سبيلها الحديث نحو  
الحق ونحو خالقها والذي تشكل في نحل وملل وأمم يبدو للمتصفح  
في أمرها - في زمان البيروني - أنها في غاية التباين والاختلاف،  
ويبدو لمن أوتي بصيرة أن هذا الاختلاف عارض طراً على أحوالها،  
وإن ثبت فإن وراء ما وراءه من وحدة وانسجام.

ويبدو أن البيروني أراد في كتاب (الآثار الباقية) أن يتدارك ما  
يمكن تداركه، لكنه وهو يؤسس لذلك النهج سترك أمراً ليس باليسير  
للعلماء أهل الفطنة من أمثاله «ونترك سائرهما على وجهها ليكون ما  
نعمله من ذلك معيناً لطالب الحق ومحب الحكمة على التصرف في

غيرها ومرشداً إلى نيل ما لم يتهيأ لنا».<sup>(١٤)</sup>

إن البيروني كان عارفاً أن ما قام به من عمل ليست قيمته في  
التفاصيل التي بثها هنا وهناك، وإنما في النهج الذي اختطه والذي  
هو مفتقر إلى معلومات ربما تهيأت لغيره، لكن تلك التفاصيل  
والمعلومات لن تغير من الكليات التي أقرها في كتابه (الآثار الباقية).

لقد لخص البيروني القصد من وراء كتابه للإجابة عن السؤال  
الذي طرح عليه بأهمية البدء في بيان معنى اليوم والليلة ومجموعهما،  
ولأيهما الأولوية على الآخر؛ إذ منهما تتركب الشهور والسنين ومن  
ثم التواريخ، ثم قرّر أن ماهية اليوم بليته «كالواحد للأعداد منه  
تتركب وإليه تنحل، وبإحاطة العلم بهما يسهل السبيل إلى درك ما  
تركب منهما وبني عليهما».<sup>(١٥)</sup>

الناظر في نقاش البيروني لمسألة ماهية اليوم وليلته ومجموعهما  
وابتدأتهما ربما لا يدرك لأول وهلة أهمية هذا النقاش في بناء  
تصانيف لأشكال التدئين والتواريخ الدينية التي انبنت عليها، وربما  
النظم العقلانية في النظر إلى الأشياء والطبيعة من حولنا. فمن اختار  
النظام القمري في التقويم لا بد أنه قد انطلق من قناعات دينية ونظام  
عقلي يختلف عن اختار النظام الشمسي، ومن اختار نظاماً يجمع  
بينهما فقد عبّر كذلك عن رؤية توفيقية.

فبدأ البيروني باختيار العرب وبيّن أنها «فرضت أول مجموع

١٤- المرجع نفسه، ص ٥.

١٥- المرجع نفسه، ص ٥.

لشئ لا صلة بينه، ولكن الأقفال من المحققين لا يخفى عليهم  
المكانة المركزية التي اتخذها البيروني للفرس ولتاريخ المجوسية  
الديني، فأرباب تلك الديانة كانوا من حوله ولم يكن من الصعب  
الرجوع إليهم وما قام بإصلاحه من مرويات في استخدام طريقة  
الحساب الفلكي ومراجعة ما عندهم من تواريخ مع من جاورهم من  
الأمم الأخرى التي تفاعلت معهم واتصل تاريخهم بتاريخ الفرس من  
الروم واليهود والنصارى، كل ذلك أسهم بنصيب وافر في سرد تاريخ  
ديني في سياق توحيدي، يبدو أن الغرض منه كان ملء فراغ ما سكت  
القرآن عنه في إشارته العابرة عن المجوس والصابئة.

ولا نجانِب الصواب إن قلنا بأن البيروني كان واعياً بأنه لا يكتب  
مجرد تاريخ ديني، ولكنه كان يؤسس لطريقة في الاستيعاب الحضاري  
تبنّي على أساس فهم الآخر وإدراجه ضمن السياق العام للتاريخ  
الإنساني، وتطوير آليات لا تسعى لنفيه أو تحويره، ولكنها تضيء  
القواسم المشتركة في فهم معنى الإنسانية في سعيها الحثيث نحو  
الحق ونحو خالقها والذي تشكل في نحل وملل وأمم يبدو للمتصفح  
في أمرها - في زمان البيروني - أنها في غاية التباين والاختلاف،  
ويبدو لمن أوتي بصيرة أن هذا الاختلاف عارض طراً على أحوالها،  
وإن ثبت فإن وراء ما وراءه من وحدة وانسجام.

ويبدو أن البيروني أراد في كتاب (الآثار الباقية) أن يتدارك ما  
يمكن تداركه، لكنه وهو يؤسس لذلك النهج سترك أمراً ليس باليسير  
للعلماء أهل الفطنة من أمثاله «ونترك سائر ما على وجهها ليكون ما  
نعمله من ذلك معيناً لطالب الحق ومحِب الحكمة على التصرف في

غيرها ومرشداً إلى نيل ما لم يتهيأ لنا». (١٤)

إن البيروني كان عارفاً أن ما قام به من عمل ليست قيمته في  
التفاصيل التي بثها هنا وهناك، وإنما في النهج الذي اختطه والذي  
هو مفتقر إلى معلومات ربما تهيأت لغيره، لكن تلك التفاصيل  
والمعلومات لن تغير من الكليات التي أقرها في كتابه (الآثار الباقية).

لقد لخص البيروني القصد من وراء كتابه للإجابة عن السؤال  
الذي طرح عليه بأهمية البدء في بيان معنى اليوم والليلة ومجموعهما،  
ولأيهما الأولوية على الآخر؛ إذ منهما تتركب الشهور والسنين ومن  
ثم التواريخ، ثم قرّر أن ماهية اليوم بليته «كالواحد للأعداد منه  
تتركب وإليه تنحل، وبإحاطة العلم بهما يسهل السبيل إلى درك ما  
تركب منهما وبني عليهما». (١٥)

الناظر في نقاش البيروني لمسألة ماهية اليوم وليته ومجموعهما  
وابتدائهما ربما لا يدرك لأول وهلة أهمية هذا النقاش في بناء  
تصانيف لأشكال التدوين والتواريخ الدينية التي انبنت عليها، وربما  
النظم العقلانية في النظر إلى الأشياء والطبيعة من حولنا. فمن اختار  
النظام القمري في التقويم لا بد أنه قد انطلق من قناعات دينية ونظام  
عقلي يختلف عن اختيار النظام الشمسي، ومن اختار نظاماً يجمع  
بينهما فقد عبّر كذلك عن رؤية توفيقية.

فبدأ البيروني باختيار العرب وبين أنها «فرضت أول مجموع

١٤- المرجع نفسه، ص ٥.

١٥- المرجع نفسه، ص ٥.

ولعل هذا الموقف الحازم من البيروني في هذا الصدد قصد منه التأسيس لمقالة أولوية الحس المشترك، وأن الشرع جاء لإثبات صريح المعقول. ثم ينتقل البيروني إلى تفصيل القول في شأن الشهور والأعوام ليعرف السنة بأنها «هي عودة الشمس في فلك البروج إذا تحركت على خلاف حركة الكل، إلى أي نقطة فرضت ابتداء حركتها، وذلك أنها تستوفي الأزمنة الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء وتحوز طبائعها الأربعة وتنتهي إلى حيث بدأت منه». (٢٢)

وقد ذكر البيروني الخلاف في شأن هذه العودات للشمس؛ هل هي متساوية، أم لا، ويبيّن خطأ بطليموس (٩٠-١٦٨م) الذي اعتمد على الحساب. أما من اعتمد على الأرصاد من مثل السند هند والمحدثين، فقد تبين لهم عدم تساويها، وحتى أصحاب الأرصاد لاحظوا اختلاف الأرصاد والتي عزاها البيروني إلى عدم كفاءة آلات الرصد قائلاً: «وليس اختلاف الأرصاد في كميتها من جهة العجز عن كيفية ودرك حقيقة الحق فيها، لكنه من جهة العجز عن ضبط أجزاء الدائرة العظمى بأجزاء الدائرة الصغرى، أعني صغر آلات الرصد مع عظم الأجرام المرصودة». (٢٣)

ومن ثم ينتقل البيروني إلى بيان محاولات الأمم المختلفة في التقريب على أساس الكبس، إما في نظام التقويم الشمسي أو القمري، ولفت النظر إلى طريقة العرب في الكبس في الجاهلية والتي عرفت بالنسأة، وكيف أن الإسلام أبطلها وصار نظام تقويمه لا ينضبط

٢٢- المرجع نفسه، ص ٩.  
٢٣- المرجع نفسه، ص ١٠.

إلا بروية الهلال، ولا مقام للحساب فيه، ومن ثم لم تثبت للشهور المعاني التي لها لتغير الشهور على مدار الفصول «فخطب عليه السلام وقال: «إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض» وتلا عليهم الآية في تحريم النسيء وهو الكبس، فأهملوه حينئذ وزالت شهورهم عما كانت عليه، وصارت أسماؤها غير مؤدية إلى معانيها». (٢٤)

لكن البيروني في هذا الجزء من نقاشه للشهور فصل في الطرائق التي اتخذها الفرس في الكبس تفصيلاً يدعو للانتباه. ينقلنا البيروني بعد بيان كيفية الكبس في التقويم الذي اتخذته كل أمة إلى موضوعه الأساس وهو الحديث عن تواريخ الأمم، فكان الحديث عن اليوم وليلته ونظام الشهور وكبس السنين، إنما هي مقدمات لأنظمة التواريخ التي اتخذها الأمم.

يبدأ البيروني بتعريف مراده للتاريخ: «والتاريخ هي مدة معلومة من لدن أول سنة ماضية كان فيها مبعث نبي بآيات وبرهان، أو قيام ملك مسلط عظيم الشأن، أو هلاك أمة بطوفان عام مخرب، أو زلزلة وخسف مبيد (...) فلا غنى عنها في جميع الأحوال الدنياوية والدينية، ولكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم تأريخ على حدة تعدّها من أزمنة ملوكهم أو أنبيائهم أو دولهم». (٢٥)

فالبيروني يرى ثمة حاجة طبيعية للأمم في اتخاذ التاريخ لبيان أحوالها وموقعها، وبه تستطيع أن تميز نفسها عن غيرها، وطالما

٢٤- المرجع نفسه، ص ١٢.  
٢٥- المرجع نفسه، ص ١٣.

ولعل هذا الموقف الحازم من البيروني في هذا الصدد قصد منه التأسيس لمقالة أولوية الحس المشترك، وأن الشرع جاء لإثبات صريح المعقول. ثم ينتقل البيروني إلى تفصيل القول في شأن الشهور والأعوام ليعرّف السنة بأنها «هي عودة الشمس في فلك البروج إذا تحركت على خلاف حركة الكل، إلى أي نقطة فرضت ابتداء حركتها، وذلك أنها تستوفي الأزمنة الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء وتحوز طبائعها الأربعة وتنتهي إلى حيث بدأت منه». (٢٢)

وقد ذكر البيروني الخلاف في شأن هذه العودات للشمس؛ هل هي متساوية، أم لا، ويبيّن خطأ بطليموس (٩٠-١٦٨م) الذي اعتمد على الحساب. أما من اعتمد على الأرصاد من مثل السند هند والمحدثين، فقد تبين لهم عدم تساويها، وحتى أصحاب الأرصاد لاحظوا اختلاف الأرصاد والتي عزاها البيروني إلى عدم كفاءة آلات الرصد قائلًا: «وليس اختلاف الأرصاد في كميتها من جهة العجز عن كيفية ودرك حقيقة الحق فيها، لكنه من جهة العجز عن ضبط أجزاء الدائرة العظمى بأجزاء الدائرة الصغرى، أعني صغر آلات الرصد مع عظم الأجرام المرصودة». (٢٣)

ومن ثم ينتقل البيروني إلى بيان محاولات الأمم المختلفة في التقريب على أساس الكبس، إما في نظام التقويم الشمسي أو القمري، ولفت النظر إلى طريقة العرب في الكبس في الجاهلية والتي عرفت بالنساء، وكيف أن الإسلام أبطلها وصار نظام تقويمه لا ينضبط

٢٢- المرجع نفسه، ص ٩.

٢٣- المرجع نفسه، ص ١٠.

إلا بروية الهلال، ولا مقام للحساب فيه، ومن ثم لم تثبت للشهور المعاني التي لها لتغيّر الشهور على مدار الفصول «فخطب عليه السلام وقال: «إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض» وتلا عليهم الآية في تحريم النسيء وهو الكبس، فأهملوه حينئذ وزالت شهورهم عما كانت عليه، وصارت أسماؤها غير مؤدية إلى معانيها». (٢٤)

لكن البيروني في هذا الجزء من نقاشه للشهور فصل في الطرائق التي اتخذها الفرس في الكبس تفصيلاً يدعو للانتباه. ينقلنا البيروني بعد بيان كيفية الكبس في التقويم الذي اتخذته كل أمة إلى موضوعه الأساس وهو الحديث عن تواريخ الأمم، فكأن الحديث عن اليوم وليلته ونظام الشهور وكبس السنين، إنما هي مقدمات لأنظمة التواريخ التي تتخذها الأمم.

يبدأ البيروني بتعريف مراده للتاريخ: «والتاريخ هي مدة معلومة من لدن أول سنة ماضية كان فيها مبعث نبي بآيات وبرهان، أو قيام ملك مسلط عظيم الشأن، أو هلاك أمة بطوفان عام مخرب، أو زلزلة وخسف مبيد (...) فلا غنى عنها في جميع الأحوال الدنياوية والدينية، ولكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم تأريخ على حدة تعدّها من أزمنة ملوكهم أو أنبيائهم أو دولهم». (٢٥)

فالبيروني يرى ثمة حاجة طبيعية للأمم في اتخاذ التاريخ لبيان أحوالها وموقعها، وبه تستطيع أن تميز نفسها عن غيرها، وطالما

٢٤- المرجع نفسه، ص ١٢.

٢٥- المرجع نفسه، ص ١٣.

الوجه له طريقة يمكنها أن تلقى القبول من كل منصف ليرجع مرة أخرى يراجع سبب ذلك التفاوت، وإلا فإن الأصل أن تتفق التفاصيل مع الجملة إن كانت نقطة البداية واحدة، وكانت نقطة النهاية موضعاً مشتركاً في التقويمين مثل بدء الخليقة وظهور الإسكندر.

ثم ينتقل البيروني بالمنهج ذاته لتحليل الخلاف بين الفرس والروم فيما بعد الإسكندر، ليكون ذلك مدخلاً للحديث عن اختلاف اليهود والنصارى فيما يربط تاريخهم بتاريخ ظهور الإسكندر، وكيف تحسب اليهود موعد ظهور المسيح، وكيف زعمت النصارى أن حسابها هو الأقوم. ولعل الجديد في الجدل بين اليهود والنصارى في هذا الأمر هو محاولة كليهما التنبؤ بظهور المسيح والاحتجاج لذلك بحساب الجمل والتأويلات التي تكتنفها كثير من المغالطات.

وزعم أن البيروني لا يركز لهذا النوع من الاحتجاج إلا أنه على سبيل المجازاة لحجج اليهود والنصارى في هذا الصدد - يستخدمها لإثبات نبوءة محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) بطريقة تدل على معرفة عميقة بنصوص التوراة وتاريخها المتشعب والاختلافات التي بينها، وكذا الحال بالنسبة للأناجيل. وبعد هذه السياحة في تلايف الكتب المقدسة لليهود والنصارى وأنواعها ولغاتها وتواريخها يستدرك البيروني: «ونرجع إلى ما قصدنا له فقد امتد بنا كلام جرّ بعضه بعضاً»<sup>(٣١)</sup>.

لعله لم يكن قصد البيروني الاحتجاج على اليهود والنصارى بطريقتيهما في تأويل حساب الجمل لإثبات النبوءة الخاتمة، إذ ذلك

الأمر هو ليس موضوع كتابه، ولعل السرد الأساس نفسه عنده هو بيان اختلاف الأمم في اتخاذ التقاويم، ومن ثم بناء التواريخ على تلك التقاويم، وأراد بذلك أن يبين أنه بسبب التداخل بين الأحداث التي وقعت للأمم صار بالإمكان تصحيح بعضها ببعض، وإن وقع له - بصورة عرضية - تحقيق تقويم للديانة اليهودية كان هو الأدق والأصوب من نوعه.

وقد اتضح جلياً أن البيروني جعل للفرس وللديانة المجوسية مركزاً أساساً في تحليله لمسألة التقاويم المختلفة، حيث لا تخفى صلة الفرس بأهل الكتاب من اليهود والنصارى، حيث إن سني السبي البابلي كانت تحت ملك فارس، وإن النصرانية قد اتخذها أصحاب مرقيون (١٠٠ - ١٦٠ م) وأصحاب ابن ديسان (١٥٤ - ٢٢٢ م) وأصحاب ماني (٢١٦ - ٢٧٢ م)، وكل واحد من هؤلاء له نسبة في الفرس وتأثر بالنصرانية وتأثير فيها.

ولئن نجح البيروني في بيان أن النسخ المختلفة من التوراة التي بأيدي من ينتسب إلى ديانة موسى (عليه السلام) تختلف فيما بينها في المدة بين آدم وبين الطوفان، وكذا الحال بين نسخ الكتب المقدسة التي تنسب إلى المسيح (عليه السلام)، فإن فيها من الخلاف في هذا الصدد مثله مثل ما وقع عند اليهود. لكننا إن أمعنا النظر في الطائفة الثالثة من أهل الكتاب، وهم المجوس، بنظر البيروني في شأن مقالتهم في «تاريخ الطوفان الأعظم الذي طغى فيه كل شيء في زمان نوح»، فأما الفرس وعامة المجوس فقد أنكروا الطوفان بكليته وزعموا أن الملك متصل فيهم من لدن كيومرث كل شاه الذي هو الإنسان الأول

نرى أن البيروني بعد أن أثبت الاضطراب والتفاوت في التاريخ للطوفان في كتب اليهود والنصارى لم يرَ عجباً في أن المجوس - وهم طائفة من أهل الكتاب - قد أنكر بعضهم الطوفان ووافقهم فيه الهند والصين وأصناف من الأمم المشرقية، وأن بعض الفرس قد أقرَّ به لكن ليس على الصفة التي ورد بها في كتب الأنبياء، إذ إنهم زعموا أنه كان «ذكر شيء بالشام والمغرب في زمان طهمورث لم يعم العمران كلها ولم يغرق فيه إلا أمم قليلة». (٣٣)

ثم أسهب البيروني بذكر تفاصيل كثيرة تبين آراء الفرس في الطوفان ليخلص إلى القول: «وهذه الاضطرابات في حكاياتهم تشكك السامع وتدعوه إلى تصديق ما وصف في بعض الكتب أن كيومرث لم يكن هو الإنسان الأول، بل كان كامر بن يافث بن نوح وأنه كان سيداً معمرأ نزل جبل دُنباوند وتملك به حتى عظم أمره، والناس في حالة شبيهة بالمبدأ وأول النشوء، فملك هو وبعض ولده الأقاليم وتجرَّب في آخر أمره وتسمَّى بآدم وقال من سمانى بغير هذا الاسم ضربت عنقه». (٣٤)

ثم يدخل البيروني في ذكر مقالة أصحاب النجوم من الأمم المختلفة، ومن بينهم الفرس، في شأن الطوفان ثم يقرر: «ولكن مثل هذه القضايا لا تقبل إلا بحجة واضحة أو مخبر عن الأوائل والمبادئ

٣٢- المرجع نفسه، ص ٢٣-٢٤.

٣٣- المرجع نفسه، ص ٢٤.

٣٤- المرجع السابق، ص ٢٤.

موثوق بقوله متقرر في النفس صحة اتصال الوحي والتأييد به». (٣٥)

وفي كل المرويات التي يذكرها البيروني عن أصحاب الملل الأخرى، في شأن بداية الخليقة أو استمرار الحياة مرة ثانية بعد طوفان نوح العظيم، إنما يرجع إلى كتبهم وطريقتهم في الإخبار عن ذلك الحدث، ثم يقوم بعقد مقارنات بينها وبين الأخبار الأخرى التي صدرت عن أمم أخرى، ثم أخيراً حساب تلك التقاويم كل على حدة حسب كبس السنين الذي يتخذ في ذلك التقويم بعينه، ثم مراجعة ذلك - إن أمكن - بما جاء عند أصحاب الأرصاد كل حسب ما انتهى إليه، ومن كل ذلك يجنح البيروني لترجيح قول يبين معالم الاشتراك والتداخل فيه بين تلك الأمم، كما حدث عند تحليله لماهية كيومرث هل هو حقيقة الإنسان الأول؟ هل تقطع بذلك كل الأخبار التي عند الفرس؟.

ولما وجد أن القول بأنه الإنسان الأول يعني إسقاط صحة عموم الطوفان، ثم تخليطات في التواريخ بين الإنسان الأول وبين مجيء الإسكندر، يأنس البيروني إلى القول الذي يزعم أن كيومرث هو كامر بن يافث. ويبدو أن إدغاماً قد حدث فأحال كامر بن يافث إلى كيومرث، لكن هذا الإدغام اللغوي يحل إشكالاً تاريخياً معقداً، ويعقد آصرة قوية بين تواريخ عمل البيروني جاهداً على إيجاد القواسم المشتركة بينها.

وقد يرى البعض أن في ذلك تعسفاً ومحاولة ساذجة لحل مشكلات معقدة في التراث الديني بين المجوسية واليهودية والنصرانية

٣٥- المرجع السابق، ص ٢٥.



وبيّن لنا البيروني كيف أنّ الحروب التي وقعت بين الهند وبين المسلمين كانت سبباً في زيادة النفرة «فزادهم غزو أرضهم استيحاشاً لما دخل محمد بن القاسم بن المنبه أرض السند من نواحي سجستان، وافتتح بلد (بمهنوا) وسمّاه (منصورة)، وبلد (مولستان) وسمّاه (معمورة)، وأوغل في بلاد الهند إلى مدينة (كنوج) ووطئ أرض القندهار وحدود كشمير، راجعاً يعارك مرة ويصالح أخرى، ويُقرّ القوم على النحلة إلاّ من رضي منها بالنقلة وغرس ذلك في قلوبهم السخائم» (٣٨).

لا شك أنّ البيروني في سرده للأحداث التاريخية التي صاحبت فتح بلاد الهند يفرّق بين الحملة العسكرية التي قادها محمد بن القاسم، وبين تلك التي قامت أيام دولة الترك «حين تملّكوا بغزنة في أيام السامانية ونابت الدولة ناصر الدين سبكتكين فأثر الغزو وتلقّب به وطرق لمن بعده طرقاً سلكها يمين الدولة محمود رحمهما الله نيفاً وثلاثين سنة فأباد بها خضراءهم وفعل من الأعاجيب في بلادهم ما صاروا به هباءً منثوراً وسمراً مشهوراً فبقيت بقاياهم المتشردة على غاية التنافر والتباعد عن المسلمين، بل كان ذلك سبب انمحاق علومهم عن الحدود المفتوحة وانجلائها إلى حيث لا يصل إليها اليّد» (٣٩).

٣٧ - المرجع نفسه، ص ١٦.

٣٨ - المرجع نفسه، ص ١٦.

٣٩ - المرجع السابق، ص ١٦.

والإسلام أوقع البيروني نفسه فيها بسبب ادعائه أن المجوسية (والتي يرى أنّها الديانة الزرادشتية) هي الديانة المعنية في القرآن الكريم في لفظ (المجوسية)، ومن ثمّ طفق يجد لنفسه الوقائع من الديانة الزرادشتية التي تدعم زعمه الأساس.

#### IV. الهندوسية وكتاب (تحقيق ما للهند من مقولة)

ولعلّه من المفيد الإشارة إلى أنّ البيروني في مقدمة بيانه لديانة الهند في كتاب (تحقيق ما للهند) أراد أن يلفت نظرنا إلى التشكل التاريخي الديني الذي وقع في بلاد الفرس، والتي ستمثل بداية لدخول الإسلام إلى الهند. وعليه فإنّ الإمام بذلك التاريخ الديني سيوفر على المسلمين مغبة الوقوع في دوامة الصراع الديني السابق للإسلام وتحمل أوزار الأخطاء التاريخية التي وسمّت الصلة بين تلك الشعوب قبل الإسلام، ومن ثمّ يُعتبر الإسلام امتداداً لتلك الحقبة التاريخية مما يشكل حاجزاً تاريخياً ونفسياً بين تلك الشعوب وبين الذين يحملون الإسلام إليها.

ولذلك فقد نبّه البيروني على أنّ الشميّة «على شدة البغضاء منهم للبراهمة هم أقرب إلى الهند من غيرهم، وقد كانت خراسان وفارس والعراق والموصل إلى حدود الشام في القديم على دينهم» (٣٦).

ثمّ جاء زرادشت من أذربيجان وتغيّرت الخريطة الدينية للمنطقة حينما صارت الزرادشتية ديناً للدولة الفارسية، ونُصبت بيوت النيران من الصين إلى الروم، واستمر ذلك الحال «إلى أن جاء الإسلام وذهبت

٣٦ - البيروني، تحقيق ما للهند، ص ١٥.

لئن كان ذلك التاريخ الديني الذي سرده البيروني قد مثل واحداً من الصعوبات التي يجدها الباحث في التعرف على ديانة وعلوم الهند في أيامه، فإن البيروني قد ميّز بين الحملة العسكرية التي قادها محمد بن القاسم وتلك التي جاءت من بعده وتركت آثاراً جديّة سيئة في إمكان التواصل والاستيعاب الحضاري، فإنّ انمحاق علوم الهند وإبادة خضرائهم يدل على استحالة الحديث عن استيعاب حضاري، لأنّ الذي تمّ هو محو آثارهم وإحداث وسط جديد تشوبه النفرة والتباعد.

وبدلنا البيروني في سرده للتاريخ الديني - قبل الإسلام - على أنّ الشمّنية والتي هي أقرب إلى ديانة الهند قد سادت أرض فارس والعراق إلى بلاد الشام، ثم جاءت المجوسية من أذربيجان وورثت تلك الرقعة الجغرافية ومن ثمّ خلقت مجالاً دينياً بعيد الشقة عن ديانة الهند. ولما جاء الإسلام وذهبت دولة الفرس أضاف ذلك بعداً جديداً لتحوّلات الخريطة الدينية في المنطقة، ومثل الإسلام في بداية الفتح العربي الإسلامي دخول عامل جديد في ذلك الصراع الديني الثقافي تجرد من ميراث الصراع التاريخي السابق له، ولكن فيما بعد - حينما قام الترك بحملاتهم العسكرية على الهند - تجددت تلك العوامل التاريخية السابقة على الإسلام.

وعليه يسعنا القول في الصلة بين المجال الحضاري التركي الفارسي من جهة، والهندي من جهة أخرى، إنّ التطورات التي حدثت بعد تولي الدولة الغزنوية للفتح وفّرت استمرارية لذلك الصراع الثقافي الديني السابق على الإسلام في المنطقة. إذاً من أراد أن ينظر لسبل الاستيعاب الحضاري من بعد البيروني فلا بدّ أن ينظر في هذا

التاريخ الديني المعقّد على سبيل الاستبصار حتّى لا يقع ضحية لسوء التقدير والفهم.

ولا شكّ أنّ البيروني حال شروعه في كتابة (تحقيق ما للهند) كان أفضل عدة وإعداداً من وضعه حال كتابة (الآثار الباقية)، ذلك لأنّه - وبكثير من التبسيط - كتب (تحقيق ما للهند) بعد (الآثار الباقية) ومن ثمّ فقد نضح تصوّره العام للأديان المفارقة لملة الإسلام، وبدأت له بعد تجربته الأولى في الكتابة في هذا المجال أن ذات المنهجية يمكن أن تطبّق في دراسة وفهم ديانة الهند.

فإن كان المحور الأساس لكتاب (الآثار الباقية) هو استيعاب تراث الفرس وفق التاريخ الديني العام للإنسانية الذي يوفّره المنظور الإسلامي فإنّ كتاب (تحقيق ما للهند) ركّز وبصورة مفصّلة على تراث الهند الديني لبيان كيفيات استيعابه وفهمه. فلئن كان كتاب (الآثار الباقية) يُعنى في نسقه العام بمسائل إجمالية تخصّ الإنسانية على وجه الإجمال، فإنّ كتاب (تحقيق ما للهند) قد وظف على سبيل التفصيل لبيان وضع ديني محدّد في ذلك الإطار الإجمالي الذي اتضحت معالمه في (الآثار الباقية).

فإن صحّ هذا الربط بين الكتابين يمكننا القول بأنّ البيروني في كتابته لـ (تحقيق ما للهند) كان يصدر عن رغبة واعية - ضمن دوافع أخرى نحسب أنّها أقلّ أهمية - لتكملة مشروعه الفكري الذي بدأه في (الآثار الباقية) والذي عمدة القول فيه إنه محاولة استيعاب الآخر وفق منظور إسلامي حضاري. ورغم أنّ البيروني لم يُشر إلى كتاب (الآثار الباقية) في (تحقيق ما للهند)، إلّا أن ذلك لا يمنعنا من الذهاب

إلى إثبات تلك الصلة بين الكتابين، ذلك لأنه في (الآثار الباقية) ذكر في أكثر من موضع قلة معرفته بأحوال الهند وعلومهم وديانتهم ولذلك ترك الحديث عنهم على سبيل التفصيل، وذلك يعني أنه كان راغباً في الكتابة عنهم إذا ما توفرت له الأدوات اللازمة.

وقد عمل جاهداً على توفير تلك الأدوات بعد الفراغ من كتابة (الآثار الباقية)، بل إنه في مقدمة كتاب (تحقيق ما للهند) حال استعراضه للخريطة الدينية في الإمبراطورية الفارسية والتحويلات التي حدثت فيها، ربط ذلك بما عند جيران الفرس من الهند من فارس إلى الإسلام، وسعي المسلمين -ممن انحدروا من شعوب انتمت في السابق إلى المجال الديني والحضاري الفارسي- إلى نشر الإسلام في المجال الحضاري الديني الهندي.

كل ذلك -بالطبع- يرفدنا بمفاتيح جد مهمة في فهم الصلة بين الكتابين، وإن لم يصرح البيروني بها، فإن القراءة الشاملة لتراث البيروني تتيح لنا تلك الرؤية التي من خلالها يمكن الجمع بين الكتابين لتفسير تراث البيروني في مجال درس الأديان وفق نسق عام يفهم البيروني في إطاره، ومن ثم ندرك معنى الإضافات المنهجية التي أنجزها البيروني في هذا الصدد.

لئن كانت الصلة بين الكتابين -فيما ذكرناه- من وحدة منهج دراسة واستيعاب الآخر، فإن الاختلاف بين الكتابين جد واضح من حيث الموضوع، فإن صح ما ذهبنا إليه أن الموضوع الرئيس لكتاب (الآثار الباقية) هو التراث الديني الفارسي والشعوب التابعة لهم، فإن الموضوع الرئيس لكتاب (تحقيق ما للهند) هو التراث الديني

الهندوسي. ولعل الفارق الجوهرى هو أن استيعاب التراث الفارسي جاء متأخراً بعض الشيء، حيث إن فارس والشعوب التابعة لها قد صارت في حكم من تم استيعابهم عملياً في إطار نسيج الحضارة العربية الإسلامية دون أن يتم ذلك على أسس علمية في الاستيعاب الحضاري، ولذلك كانت توترات حركات الزندقة والشعوبية.

أما كتاب (تحقيق ما للهند) فهو خطة للاستيعاب الحضاري لتجاوز مسالب ما حدث للفرس من قبل. فإذا وضعنا في الاعتبار أن القرآن قد تناول ديانة الفرس والشعوب التابعة لهم بالذكر، وأن سلمان الفارسي كان من بين أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، لكن رغم ذلك فقد حدثت تلك التوترات حال الاستيعاب الحضاري لهم بعد سقوط الإمبراطورية الفارسية، أما الهند فلم يكن لها ذلك الحظ من الحضور الديني أو العلمي، ولم يرد ذكر ديارتهم في القرآن الكريم، ولم يعرف من بين أصحاب رسول الله من له صلة بهم، وعليه فإن طبيعة العمل على استيعابهم حضارياً وفهم ديارتهم والتوفر على التعبير عنها في الإطار العربي الإسلامي يحتاج إلى عدة عملية ودربة علمية خاصة، وذلك ما عبّر عنه البيروني في مقدمة كتابه (تحقيق ما للهند) من شروط عملية وقواعد علمية لإنجاز ذلك العمل بكيفية تجعل من ينتمي لتلك الحضارة حينما ينظر في جهد البيروني في التعبير عن ديارتهم وعلومهم أنه قد توخى الحيدة وبيّن لهم موضعهم في التاريخ الإنساني العام.

أدل ما يتبّه إليه الناظر في مقدمة كتاب (تحقيق ما للهند) هو تلك النزاهة العملية والتشديد على أمر التحلي بها، إذ إن العزوف عنها هو صنو الكذب، ومن ثم يذهب البيروني إلى تحليل دواعي الكذب

وبيان دوافعه العلمية والعملية ومدى الانحطاط الخلقي والنفسي الذي يقع فيه من يتوخاه عمداً، ومدى الجهالة وسوء التقدير لمن يقع فيه بسبب غفلته.<sup>(٤٠)</sup> ولما كان للخبر أهمية قصوى في التعرف على الآخر، لذا كان مدخل نقد الأخبار وتمحيص جانب الخطأ والصواب فيها يتخذ أولية لا بد من مراعاتها.

بعد هذا الموقف العلمي تجاه الأخبار عموماً، ينتقل البيروني لبيان الصعوبات العملية والعلمية التي واجهها حال تعرفه على ديانة وعادات وعلوم الهند. وأول تلك الصعوبات هي اللغة السنسكريتية<sup>(٤١)</sup> ومباينتها للعربية. فهذا الدرس اللغوي المقارن الذي فصل معالمه البيروني يدلنا على سعة أفق ومعرفة قديمة باللغات، ولطالما أن البيروني قد عهد على نفسه تحري الدقة في النقل، فقد طور حساسية لغوية فائقة جعلته يتوفر على اختراع نظام لكتابة ألفاظ السنسكريتية إلى العربية دون تشويه عبارتهم أو تحريفها.

من بعد بيان خطته في تجاوز الصعوبات اللغوية ينتقل إلى كيفية إيجاد تقريب تداولي لمعاني ثقافتهم وديانتهم يتحرى فيها الدقة دون الوقوع في التقول أو التحريف، ويستخدم في ذلك سبيل المقارنة مع ديانات وثقافات قريبة من ثقافة الهند وديانتهم، مثل ما عند اليونانيين من علوم وديانات وقع بينها وبين الهند من تأثير متبادل، وكذلك النصرانية والتصوف.

ويحذرنا البيروني من مغبة التبسيط المخل<sup>(٤٢)</sup> إذ الأولى بيان ديانة ثقافة وعادات الهند كما هي، وإن كان من سبيل لبيان نقاط التشابه زيادة في التوضيح يلجأ إلى علوم اليونان وديانتهم أو إلى النصرانية والتصوف.

ورغم أن البيروني قد انتقد الهنود بسبب مركزيتهم<sup>(٤٣)</sup> الطاغية والتي تعتبر أن العلوم هي علومهم، وأن الأرض هي أرضهم وليس للآخرين من شيء يذكر، إلا أنه قد فعل ذلك على سبيل التذكير بالصعوبات التي واجهها في التعاطي مع خاصتهم وعلمائهم، وكيف أن تلك المركزية كانت حاجزاً لأول الأمر من سماعهم له أو إفادته، إذ إنهم يضنون بعلومهم على من ليس منهم، أو على وجه التحديد على من ليس من طبقة البراهمن.<sup>(٤٤)</sup>

تلك هي الصعوبات العملية والعلمية التي واجهها البيروني حال كتابته عن الهند لخصها في صعوبات لغوية وأخرى متعلقة بالفارق الجوهري بين ديانتهم وعاداتهم وثقافتهم مع ثقافة وعادات ودين أهل الإسلام، ثم أخيراً طبع فيهم يتعلق بالنظر إلى الآخر وكيفية التعامل معه على وجه العموم. ولم يغفل البيروني الإشارة إلى ما أدت إليه الحملات العسكرية من مرارات ونفرة بينهم وبين أهل الإسلام. وقد قام البيروني -على سبيل الاستقصاء- ببيان الكيفيات التي اتخذها لمواجهة تلك الصعوبات.

٤٢- المرجع السابق، ص ١٨-٢٩.

٤٣- المرجع السابق، ص ١٧.

٤٤- المرجع السابق، ص ١٥.

٤٠- المرجع السابق، ص ٢-٣.

٤١- المرجع السابق، ص ١٢-١٤.

ولا بدّ من القول بأنّ البيروني ذكرنا بأنّه قبل شروعه في تأليف كتابه عن الهند قد قام بنقل كتابي (باتنجل) و(سانك) إلى العربية<sup>(٤٥)</sup>. ولعلّ تلك الصعوبات التي ذكرها قد واجه بعضها جال قيامه بنقل الكتابين إلى العربية، ولكن الناظر في كتاب (تحقيق ما للهند) يجد أنّه قد اعتمد في تعبيره عن معاني مبادئ الموجودات وعن كيفية خلاص النفس من البدن على هذين الكتابين. والحق يُقال إنّ في هذين الكتابين ملخصاً وافياً لما عليه الهنود من اعتقاد، لكن البيروني كذلك قد نقل من كتب أخرى لهم مثل (الجيتا)، ومن أقوال فلاسفتهم وحكمائهم، وأضاف لكل ذلك تجربته الشخصية ومعرفته بالأديان الأخرى.

إذاً كلّ هذه المعرفة العلمية والتجارب العملية هي التي أخرجت نص كتاب (تحقيق ما للهند)، فهو ليس بأية حال من الأحوال مجرد نقل نصوص دينية من لغة إلى لغة أخرى. صحيح أنّه قبل كتابته لـ (تحقيق ما للهند) عكف على ترجمة تلك الكتب الأساسية في ديانتهم ونقلها إلى العربية بدقة فائقة، لكن ذلك الجهد كان مقدّمة لازمة لإنجاز كتاب (تحقيق ما للهند) بالصورة التي خرج بها، فهو يعتمد على ترجمات دقيقة تدلّ على استيعاب مضامين تلك الكتب وتحري الدقة في نقلها، لكنّه في ذات الوقت يوظف ذلك الجهد العلمي الرصين إلى غرض في غاية الأهمية هو استيعاب الآخر في إطار الحضارة العربية الإسلامية.

وبالطبع فإنّ قواعد الاستيعاب، التي أقام البيروني عمله على أساسها، تدلّ على سعة في النظر وحيدة وتجرد وفهم عميق لمعاني

٤٥- المرجع السابق، ص ٦.

التدوين وتشكلاتها التاريخية والحضارية، ومن ثمّ لن يجد المخالف للبيروني في العقيدة مندوحة في الاتفاق معه على تلك الأسس التي أقام عليها فهمه لديانات الهند وعاداتهم. بل إنّ البيروني فيما ذهب إليه من تفسير وفهم تبقى قيمته في أنّها تؤسّس لقواعد للفهم والاستيعاب للآخر بغض النظر عن قرب أو بعد تراثه الديني عن المجال العربي الإسلامي.

## ٧. مبادئ فهم الآخرين (الأثار الباقية) و(تحقيق ما للهند)

يرى الناظر المنصف أن محاولة البيروني هي جزء أصيل من التزامه بمنهج البحث عن الحق بالكميَّات التي توفرت له بسبيل سؤال الآخر عن ما لديه من مرويَّات في هذا الصدد، فهو لا شك قد نظر في كتب المجوس وسأل أهل الذكر عندهم، ثم نظر إلى المجوسية في إطار إنساني أوسع هو التّاريخ العالمي لتلك الحقبة التي حدث فيها تفاعل بين الفرس وغيرهم، ومن ثمّ جاءت المقارنات والمقاربات التي هي في الأصل إعادة تعريف للفرس بأنفسهم من خلال التّاريخ الإنساني العام الذي توفّر عليه البيروني حال كتابته لتلك التّاريخ، وهو كذلك محاولة إعادة تعريف الجميع بموقعهم إزاء بعضهم البعض.

فهذا السبيل في التعريف بالآخر وترشيده بموقعه إزاء السياق الإنساني العام ليس فيه مركز وهامش، وإنما قصد منه رؤية الجزء بمنظار الكل، ورؤية الكل بمنظار الجزء، حيث يُطبّق منطق الرؤية على الجميع بما فيه التراث الإسلامي الذي ينتمي إليه البيروني نفسه، فهو كذلك عرضة للتّحيز وللتّديق كما حدث في التّاريخ بالهجرة

عند المسلمين. (٤٦)

ثم يستعرض البيروني التواريخ المعلومة لديه، ويبدأ بتاريخ بختنصر الأول ويقول فيه: «وهو بالفارسية بخت نرسي، وقد قيل في تفسيره أنه كثير البكاء والأنين، وبالعبرية يؤخذ نصار، وقيل إن تفسيره عطارذ وهو ينطق، وذلك لتحننه على الحكمة وتقريبه العلماء، فإذا عُرِّب وخُفِّف قيل بختنصر، وليس هو الذي خرب بيت المقدس». (٤٧)

ثم يدخل البيروني في سرد تفصيليٍّ نحسب أنه مولع بذكر تفاصيل أمة الفرس، ولكن الذي تحضره الصورة الكلية لمشروع البيروني الفكري في هذا الكتاب وأن الفرس والمجوسية تمثلان الآخر الذي أراد استيعابه، يجد له كل العذر ويصبر على تلك التفاصيل الدقيقة في بيان هذا التاريخ ومقارنته بالتقويمات الأخرى. ثم بعد يمر البيروني مروراً سريعاً على تاريخ فيلسف والد الإسكندر وتقويمه، ثم تقويم الإسكندر اليوناني، وكيف أنه فرض تقويمه على اليهود حينما حل بأرضهم في طريقه إلى فارس، ثم تقويم أغسطس ثم تقويم أنطينس ثم تقويم دقلطيانوس ثم بعده «قسطنطين والذي هو أول ملك تنصّر من ملوك الروم وسنو هذا التاريخ رومية». (٤٨)

ثم يختم ذلك بتاريخ هجرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، ثم يبين لنا كيف اتخذ المسلمون الأوائل التاريخ الهجري، فذكر أن عمر بن الخطاب حينما رفع إليه صك في شعبان قال: «أي شعبان؛

الذي نحن فيه؟، أو الذي هو آت؟»، ثم جمع أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاستشارهم فيما دهمه من الحيرة في أمر الأوقات، فقالوا يجب أن نتعرّف الحيلة في ذلك من رسوم الفرس، فاستحضروا الهرمزان واستعلموه ذلك، فقال إن لنا حساباً نسّميه ماه روز، أي حساب الشهور والأيام، فعربوا ماه روز فقالوا مورخ وجعلوا مصدره التاريخ، وشرح لهم الهرمزان كيفية استعمالهم ذلك وما عليه الروم من مثله». (٤٩)

وأيّاً كانت صحة هذا النقل فهو يؤكد المغزى الأساس الذي سعى البيروني في بنائه في كتاب (الآثار الباقية)، وهو إعطاء الفرس وضعاً مركزياً في التحليل والعناية بما عنده من أخبار عنهم والتركيز عليها، وأزعم أن كل ذلك ينضوي تحت راية ترشيد فهم الآخر بجعله جزءاً من سياق التاريخ الإنساني العام.

ثم ينتقل إلى تاريخ يزدجرد بن شهریار بن كسرى أبرويز، ثم يختم كل ذلك بالتقويم الذي اتخذه أحمد بن طلحة المعتضد بالله أمير المؤمنين وأن تاريخه «على سني الروم وشهور الفرس بما أخذ آخر، وهو أنها تكبس في كل أربع سنين بيوم»<sup>(٥٠)</sup>، ويبيّن السبب في اتخاذ ذلك التقويم وهو محاولة ربط الخراج بمهرجان النوروز، ويبيّن المراحل المختلفة التي أدت إلى كتابة هذا النوع من التقويم، ولأهميته في بيان طريقة البيروني في الاستيعاب الحضاري سنولي هذا الجزء من كتابه بنقل مفصل.

٤٦- البيروني، الآثار الباقية، مرجع سابق، ص ٣٠-٣١، وكذلك ص ٦٥-٦٨.

٤٧- المرجع السابق، ص ٢٧.

٤٨- المرجع السابق، ص ٢٨، ٢٩.

٤٩- المرجع السابق، ص ٢٩-٣٠.

٥٠- المرجع السابق، ص ٣٠.

نقول، اعتمد البيروني على ما ذكره أبو بكر محمد بن يحيى الصولي (٢٥٥هـ/٨٦٨م - ٣٣٦هـ/٩٤٦م) في كتاب (الأوراق)، وما وصفه حمزة بن الحسن الأصبهاني (٢٨٠هـ/٨٩٣م - ٣٥١هـ/٩٦٢م) في رسالته (في الأشعار السائرة في النوروز والمهرجان). وبدأ البيروني قصة هذا التقويم بأن الخليفة المتوكل (٢٠٥هـ - ٢٤٧هـ) كان يظوف «في متصيد له إذ رأى زرعاً لم يدرك بعد ولم يستحصد، فقال أستاذني عبيد الله بن يحيى في فتح الخراج وأرى الزرع أخضر فمن أين يُعطي الناس الخراج؟»<sup>(٥١)</sup> فجاء الجواب بأن هذا الفصل قد أضرب بالناس، إذ إنهم يقترضون لسداد ذلك ويتجشمون العنت، ولذلك كثرت شكاياتهم.

وتذهب المحاورة إلى أن المتوكل سأل: هل «هذا الشيء أحدث في أيامي، أم لم يزل كذا؟»<sup>(٥٢)</sup> فتجيب الإجابة: «فقل له بل هو جار على ما أسسه ملوك الفرس من المطالبة بالخراج إبان النوروز وصاروا به قدوة لملوك العرب، فاحضر الموبذ وقال له: «قد كثر الخوض في هذا ولست أتعدى رسوم الفرس، فكيف كانوا يفتتحون الخراج على الرعية مع ما كانوا عليه من الإحسان والنظر؟، ولم استجازوا المطالبة في مثل هذا الوقت الذي لم تدرك فيه الغلات والزروع؟»<sup>(٥٣)</sup>

ثم يبين الموبذ أن التوافق بين النوروز وحصاد الزروع كان يقع بسبب كبس السنين، وحينما فتحت هذه البلاد عطل المسلمون الكبس، ولما اجتمع الدهاقنة في زمان هشام بن عبد الملك إلى واليه

٥١ - المرجع السابق، ص ٣١.

٥٢ - المرجع السابق، ص ٣١.

٥٣ - المرجع السابق، ص ٣٢.

خالد بن عبد الله القسري وشرحوا له الأمر إلا أن خالدًا حينما كتب لهشام بن عبد الملك أشار إلى أن ما سألته الدهاقنة من أمر قد يقع في باب النسئ الذي حرّمه الإسلام وتجدد الطلب لحل ذلك المشكل أيام هارون الرشيد (٧٦٣م - ٨٠٩م)، حيث اجتمع الدهاقنة إلى يحيى بن خالد بن برمك، ولما أراد تأخير النوروز «فتكلم أعداؤه فيه وقالوا إنه يتعصب للمجوسية فأضرب عن ذلك وبقي الأمر على حاله، فأحضر المتوكل إبراهيم بن العباس الصولي وأمره أن يوافق الموبذ على ما ذكره من النوروز ويحسب الأيام ويجعل له قانوناً غير متغير وينشيء عنه كتاباً إلى بلدان المملكة في تأخير النوروز (....) وقتل المتوكل ولم يتم له ما دبّر حتى قام المعتضد بالخلافة واسترد بلدان المملكة من المتغلبين عليها وتفرغ للنظر في أمور الرعية، فكان أهم شيء إليه أمر الكبيسة وإتمامه فاحتذى ما فعله المتوكل في تأخير النوروز»<sup>(٥٤)</sup>.

أحسب أن البيروني حينما أراد ختم سرده للتواريخ المشهورة بتاريخ المعتضد، أراد أن يؤكد على ذلك التداخل بين التواريخ بسبب تفاعل الحضارات مع بعضها بعضاً.

إن السؤال الذي ندب البيروني نفسه للإجابة عنه يفترض إمكان فهم ظاهرة التعدد في التاريخ الديني للشعوب المختلفة، لكن البيروني ذهب في الإجابة عن السؤال إلى أمر أوسع غاية من ذلك. فهو قد بين كيفيات التداخل بين تلك التواريخ الدينية، والتي تبدو في بادي الرأي ألا صلة بينها البتة، ومن خلال نظره في كيفيات التداخل عرّج على

٥٤ - المرجع السابق، ص ٣٢.

موضوع في غاية الأهمية هو تصحيح تلك التواريخ بسبيل إيجاد تاريخ عام للإنسانية من خلال نقطة بداية تاريخ الإنسانية ونقاط التداخل المشتركة مثل الطوفان وحملة الإسكندر التي أفضت لبناء إمبراطورية عملت على توحيد العالم القديم، ومن ثمَّ ورد ذكر الإسكندر في تواريخ متعددة لشعوب وديانات مختلفة.

لقد رفض البيروني القول بتعدد بدايات تاريخ البشرية، بحيث إن لكل مجموعة تاريخية دينية أصل خاص بها دون غيرها، ومن ذلك تعدد البدايات بتعدد تلك الأصول. ولما كان القول بالأصل المشترك للبشرية هو الأكثر قبولاً، فمن ثمَّ تكون تلك نقطة الارتكاز لفهم ومقارنة تلك البدايات المتعددة.

ولا بدّ كذلك أن نضع في الحساب الاختلاف بين تلك التواريخ التي وقعت للأمم المختلفة بسبب اختلافهم في اتخاذ أنظمه للقياس تعتمد مبادئ متباينة، فمنهم من يعتمد على النظام القمري، ومنهم من يتخذ النظام الشمسي، ومنهم من يجمع بينهما في نظام واحد، وكذلك أنظمه كبس السنين وقعت فيها اختلافات باختلاف زوايا النظر وتقدير الحاجات العملية والدينية لأي من تلك الجماعات.

وقد انتبه البيروني إلى أن العرب والهند اتبعوا التاريخ القمري، بينما اختاروا الروم والفرس التاريخ الشمسي، وقامت اليهود باتباع نظام قمري يتولى النظام الشمسي تعديل بداياته، ثم قام البيروني ببيان تواريخ الروم ومن تأثر بهم من الأمم، وعمل كذلك على بيان تاريخ الفرس ومن كان تبعاً لهم من الأمم، وأنجز تاريخاً لليهود ضبط فيه توالي السنين بصورة تدعو إلى الاحترام، حيث قام بعمل دقيق وفق

معايير حسابية منضبطة اتبعت التوجهات الدينية لدى اليهود في ضبط أعيادهم الدينية.

وفي كل ذلك كان البيروني يصدر عن معرفة عميقة بتلك التواريخ الدينية، والمعاني التي وضعت لها، والأخطاء التي وقعوا فيها في حال الرصد أو الحساب، وكيفيات الاحتجاج الطبيعي القائم على الرصد لحركة الكواكب، أو النظام الحسابي القائم على قوانين ومتواليات حسابية منضبطة لتصحيح تلك الأخطاء.

حرّى بنا القول بأن معرفة البيروني بلغات تلك الشعوب والاطلاع على مدوناتهم الدينية في أصولها، والمقارنات التي عقدها بين تلك التواريخ للشعوب التي تولّى القيام ببناء تاريخ حسابي منضبط لها جعلته يتوفّر على مادة علمية أتاح له إصدار جملة من الملحوظات القيّمة حول تلك التواريخ، وعقد مقارنات مهدت السبيل لإنجاز تاريخ مشترك للبشرية من جملة تلك التواريخ المتعددة. ذلك التاريخ يعتمد على وسائل علمية في النظر تكون هي القاسم المشترك بين الروايات الدينية التي عند الأمم المختلفة، فكأنّ ما هو مدعاة للخصوصية والاختلاف صار على يد البيروني سبباً في الوصول إلى كلمة سواء في القول في شأن تاريخ الإنسانية.

لا يفوت على الناظر الحصيف أن الفرس قد اتخذت لها موضوعاً مركزياً في تلك التواريخ، وإن شئنا القول إن تفسير ذلك يعود إلى خلفيات البيروني نفسه، وإن إلمامه بتلك التواريخ ومعرفته بلغات الفرس والأمم التابعة لها جعلته يذهب ذلك المذهب.



لكن هذا القول لا يتخطى أفق القول ببادي الرأي والوقوف عند الرسوم الظاهرة، ومن أراد التحقيق والنفوذ إلى المعاني العميقة التي ذهب إليها البيروني في إجابته عن السؤال الأساس في كتابه (الآثار الباقية) سيجد أن معرفته بتاريخ القبط والروم واليهود والإغريق والعرب لا تقل بآية حال من الأحوال عن معرفته بتاريخ الفرس والأمم التابعة لها، لكنه استخدم كل تلك التواريخ السابقة في إطار معرفته بتاريخ الفرس لبناء تاريخ مشترك للإنسانية بسبيل المقارنات والاستفادة من نقاط الالتقاء بين تلك التواريخ في تفاعل تلك الشعوب والأمم مع بعضها البعض.

ولن نجانب الصواب إن ذهبنا إلى القول بأن البيروني في إجابته عن السؤال الأساس في كتابه قد فتح أفقاً جديداً للمعرفة الإنسانية في إطار وعيها بمنطق المقارنات والتداخل بين التواريخ الإنسانية، ومن ثم جعل الكتابة عن الإنسانية - كوحدة لفهم الظواهر الدينية والثقافية - أمراً ممكناً. وعليه فإن قسمه الإنسانية إلى عرب وعجم ورومان وبربر ويهود وأميين (جنتيل) قد انتهى عهدا على يد البيروني كمؤرخ ديني وثقافي، وصارت بدلاً عن قسمه الإنسانية إلى (نحن) و(الأغيار) إلى الدعوة والعمل على إنجاز تاريخ ديني وثقافي مشترك للإنسانية.

لا شك أن البيروني صدر عن مسلمة إسلامية حينما رأى أن التعدد الظاهري في التواريخ لدى الشعوب المختلفة هو القاعدة التي يمكن أن يُبنى عليها تاريخ إنساني مشترك يعترف بالتعدد في تلك التواريخ ويقدم تفسيراً علمياً له، ثم يعمل على تصحيح الأخطاء التي وقعت في تلك التواريخ من خلال اتخاذ نقاط التقاطع المشتركة

بينها والتعويل على إيجاد بداية موحدة لأصل الإنسانية، ليس على سبيل فرضها على تلك التواريخ المتعددة، ولكن بالنظر في المنطق الداخلي لأي من تلك التواريخ وكيفيات فهمها لبداية التاريخ على سبيل الإجمال ومدة انتهائه.

إذاً القول بالأصل المشترك للإنسانية ومحاولة البرهنة عليه من خلال النظر في التواريخ المتعددة للشعوب، وتصحيح ما وقع فيها من أخطاء حسابية عن طريق إيجاد متواليات وقوانين منضبطة لكل تاريخ على سبيل الأفراد - يبدو أن له فوائد عملية وعلمية كثيرة، من أهمها بناء برهان طبيعي لأصل الإنسانية.

لا شك أن اليهودية والمسيحية والإسلام قد أكدت على وحدة الأصل الإنساني، وجاء القرآن الكريم ليقرر هذه الحقيقة ويبنى عليها نظامه الديني والقانوني والأخلاقي، وقد اتخذ البيروني تلك الحقيقة للإجابة عن السؤال الأساس وللبرهنة على نظام تاريخي مشترك للإنسانية، متخذاً النموذج القرآني في بناء ذلك التاريخ المشترك للإنسانية.

لذلك يسعنا القول بأن الأفق الثقافي والديني الذي تحرّك فيه البيروني وفر له مخيالاً دينياً جعله يذهب هذا المذهب الفريد في الإجابة عن السؤال الأساس، حيث إنه كان بإمكانه اتخاذ هذا التعدد في التواريخ للتمييز بين الأمم على سبيل المفاضلة، ومن ثم تحقير كل من كان في دائرة الأغيار، وتوقير الذات وبناء مركزية حضارية يفهم الآخر في إطارها. لكن ما فعله البيروني هو التوفر على إيجاد أصل مشترك للإنسانية يمكن الاستدلال عليه ببرهان طبيعي تاريخي،

وإعطاء نقاط الالتقاء بين تاريخ الشعوب المختلفة معنى في إطار التاريخ الإنساني العام.

بهذه الكيفية وحدها يمكننا التعاطي مع التاريخ الإنساني كوحدة يتم من خلالها فهم التواريخ المتعددة للشعوب، ومن ثم استبدال المركزيات القائمة على تاريخ شعب من الشعوب بعينه بنقطة البداية المشتركة لكل الشعوب وهي بداية تاريخ الإنسانية.

هذا المذهب في التحقيق العلمي هو طفرة نوعية في النظر تنطوي على نزعة إنسانية كلية يسندها البرهان الطبيعي التاريخي الذي جعله البيروني فيصلاً في فهم نقاط الالتقاء المشتركة بين التواريخ للشعوب، ومن ثم تصحيح الأخطاء الحسابية في تلك التواريخ كنتاج جانبي لعمله. إذ إن القيام بعمل تاريخ مشترك للإنسانية كوحدة قياس علمية يقتضي أن تكون هناك قوانين منضبطة لكل تاريخ على سبيل الأفراد، ومن ثم تنسق تلك التواريخ المتعددة للشعوب المختلفة في ذلك النظام الكلي الذي يبنى على الأساس المشترك للإنسانية.

ولما كانت هذه التواريخ مرتبطة بحركة القمر حول الأرض، أو الأرض حول الشمس، وأن عدة الشهور عند هذه الشعوب اثنا عشر شهراً، فهذا النظام الطبيعي قد رصدته هذه الشعوب وأقامت نظامها في حساب السنين على أساس طبيعي وطوّرت بتراكم معرفتها بالنظام الشمسي أو القمري أو الجمع بينهما - معرفة لضبط أعيادها الدينية ومواسم صومها واحتفالاتها.

فهذا التوافق الطبيعي الذي توأمت عليه الشعوب جعل بإمكان عالم الأرصاد حمل تفاصيل التاريخي الديني على النظام الطبيعي

الذي لا يختلف باختلاف الشعوب؛ وعليه إن وقع خطأ في الحساب وتوهم أهل ديانة أن تاريخاً ما على عكس ما استقر عند عالم الأرصاد، فالحكم في ذلك للرصد الطبيعي وليس الوهم الذي وقع عند أصحاب تلك الديانة في تاريخهم الثقافي، وبهذه الكيفية يمكن حمل الثقافي على الطبيعي في تلك التواريخ.

ولعلّ الأهم من ذلك هو أن مسلمة الأصل المشترك لتاريخ الإنسانية ونقاط التقاطع في تلك التواريخ بسبب التفاعل بين البشر دينياً وعسكرياً وسياسياً جعل عالم الأرصاد ينظر لتلك التواريخ من موقع كلي ينتظم من خلاله ذلك التعدد الديني والثقافي في وحدة شاملة.

لقد خطا البيروني - بهذا الوضع العلمي الذي توفّر له من خلال الجمع بين المعرفة بالتواريخ الدينية والثقافية للشعوب، ومعرفة أنظمة حساب السنين القمرية والشمسية وكيفيات كبسها - خطوة عملية أراد من خلالها استيعاب التاريخ الديني والثقافي للفرس والشعوب التابعة لها في إطار التاريخ الديني العبراني - المسيحي - الإسلامي. لقد تفاعل الفرس مع اليهود في فترة السبي البابلي، وتأثر بعض الفرس بالمسيحية، ونتجت ديانات فارسية بسبب ذلك التأثير، فكانت المانوية والمزدكية والديسانية، وتنصّر بعض الفرس، ثم جاء الإسلام واستوعب الفرس والشعوب التابعة لهم في حضارة دينية جديدة أنشأت وضعاً ثقافياً عالمياً اقتضى هذا النظر الكلي الذي ذهب إليه البيروني.

ولعلّ الذي ساعد على ذلك هو عدم انقطاع الملك في فارس

حسب تاريخهم الديني إلى أن جاء الإسلام، فحسابهم للتاريخ من لدن الإنسان الأول وتقاطع تاريخهم الديني مع تاريخ اليهود والإغريق والروم قبل المسيحية وبعدها والقبط، فهذا الوضع المتفرد للفرس في التاريخ الإنساني جعل البعض يتمحور حول الشعوبية والمناداة بعودة ملك فارس والتحرر من الحضارة الإسلامية، ومن ثم حدثت توترات الشعوبية والحساسيات بين العرب والفرس.

في كل ذلك رأى البيروني أن القيم العالمية التي دعا إليها الإسلام هي المخرج الوحيد لتجاوز حساسيات الشعوب ومركزياتها المفتعلة، وعليه فإن التركيز على وحدة الأصل لدى الإنسانية والعمل على التعبير عنها على سبيل البرهان الطبيعي لهو أكثر اتساقاً مع روح الحضارة الإسلامية.

وعلى ذلك فقد اتخذ البيروني لنفسه موقفاً يتماشى مع الروح العالمية للحضارية الإسلامية، وفي الوقت ذاته يجد للفرس والشعوب التابعة لهم موقعاً في ذلك التاريخ العالمي للإنسانية، بل إن هذه النزعة العالمية الإسلامية التي عبر عنها البيروني في كتابه (الآثار الباقية) قد أفادت كثيراً في إدراج الفرس والشعوب التابعة لهم في إطار الوحدة الكلية التي أفلح البيروني في بيان معالمها عن طريق النظر في تواريخ الفرس ذات الارتباطات الدينية والثقافية المتعددة، ومن ثم وفرت تلك التواريخ للبيروني المفاصل الأساسية للتعبير عن تلك الوحدة الكلية.

ولا يحقّ لكائن من كان أن يحسب أنّ البيروني قد قام بذلك الإنجاز العلمي لبيان الوضع المركزي للفرس في التاريخ الإنساني،

بل ما يمكن أن يُستنتج من ذلك هو العكس تماماً. فالفرس والشعوب التابعة لهم بهذا الترتيب الذي اتخذته البيروني هم جزء من التاريخ الإنساني العام الذي يتخذ من وحدة الأصل الإنساني نقطة انطلاق مشتركة، أي أنّ مركزيته هي مركزية إنسانية عامة ينطوي تحتها الجميع، ومن ثم لا يصح في إطارها التعبير عن مركزية شعوبية.

ولعلّ ما نجح البيروني فيه هو استبدال المركزية الفارسية (الشعوبية) بمبدأ وحدة الأصل الإنساني، فمن هذا الموقع العلمي انتفض البيروني لردّ النزعات الشعوبية والشعوبية المنعكسة التي انطوت عليها بعض الكتابات التي تولت أمر تمجيد العرب عن طريق الحط من الآخرين.<sup>(٥٥)</sup>

وكانّ القيمة العلمية الجديدة هي إظهار محاسن الشعوب دون الحط من قدر الآخرين، فلكلّ شعب من الشعوب ميزة هي له، وسمّة تسهم في بيان مفاصل التعدّد في إطار تلك الوحدة. وبهذه الكيفية فقد أنجز البيروني عملاً علمياً استوعب فيه الفرس في إطار تلك الوحدة الكلية التي دعا إليها القرآن الكريم. ويحقّ لنا القول إنّ النسيج الثقافي الديني الذي قدّمه البيروني في كتابه (الآثار الباقية) قد مثّل نموذجاً يُحتذى في استيعاب الآخر في الحضارة العربية الإسلامية. ولقد طور البيروني فيما بعد ذلك النموذج وأكمل مفاصله المنهجية في كتابه (تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مردوثة).

ولعلّ الغرض العلمي الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب هو بيان الكيفيات التي يمكن بها النظر إلى التاريخ الديني والثقافي للهند،

ومن ثمّ العمل على استيعابهم في ذلك النموذج الذي بدت معالمه واضحة في (الآثار الباقية). وعلى ذلك يمكننا أن نجد صلة تربط بين ما قام به البيروني في (الآثار الباقية) من منهج في النظر إلى الآخر واستيعابه في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وكان للفرس ومن تبعهم من الشعوب وضع مركزي في ذلك الكتاب، ثمّ أفرد للهند كتاباً خاصّاً بهم لتحقيق ذات الغرض، ومن ثمّ تجاوز مسالِب توتّرات الشعبيّة التي كانت سمة ملازمة لاستيعاب الفرس والشعوب التابعة لهم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

فهذا الربط بين كتابي (الآثار الباقية) و(تحقيق ما للهند) يبين لنا معالم مشروع فكري أصيل توفّر البيروني على إنجازهِ عن طريق امتلاك أدوات علميّة متعدّدة، والصدور عن درجة عالية من التجرّد والموضوعيّة في النظر إلى الآخر، ومن ثمّ جعل إمكانية التواصل بين الشعوب المختلفة في الثقافات والأعراق والديانات مجالاً علمياً له أدواته ومعارفه التي تجمع بين البرهان الطبيعي والتاريخ الثقافي الديني، ولن نجانب الصواب إن قلنا إن ذلك لم يكن ليقع قبل إنجاز البيروني لكتابه.

إنّ كلّ ما ذهبنا إليه من قبل قد يعترض عليه المخالف لنا بالقول بأننا قد أسقطنا مفاهيم المركزيّة واستيعاب الآخر على نسق من الكتابة لم تكن تلك المفاهيم جزءاً من منظومته الفكريّة، وعليه فإنّنا نقع في محظور علمي يجعل محاولة قراءة وتفسير البيروني افتتاتاً محضاً وتقولاً صارخاً عليه.

وللإجابة عن ذلك نقول، إنّ النقد السابق له مسوِّغاتُه وينطوي

على كثير من الصحة، لكن الذي لا نذهب إليه هو أن القراءة التي قدمناها عن البيروني تقع في دائرة الافتئات المحض، صحيح أنّها تنطوي على جملة من المنطلقات الذاتيّة، لكن تلك المنطلقات تفيد في جعل تراثنا الفكري جزءاً من حاضرتنا، فما نقوم بتأويله وقراءته من تراثنا له صلة بواقعنا المعاصر.

ولا شكّ أننا بهذه الكيفيّة نجعل ذلك التراث جزءاً أصيلاً من وجودنا، فإن كان الأمر كذلك فدعوى الإسقاط إنّما تكون من أولئك الذين لا صلة لهم بذلك التراث، ولا يمثل ذلك التراث جزءاً من وجودهم الحيوي ولا يفعلون به، فيكون فعل الإسقاط عملاً تدميراً يُخلف جملة من الحرائق الفكريّة والعبثيّة التي لا طائل من ورائها.

أمّا ما قمنا به فهو جزء من الحركة الفكريّة والحضاريّة التي انتمى إليها البيروني حال تأليفه لكتابه، وهي محاولة لإعطاء معاني جديدة لذلك المشروع العلمي في إطار تلك الحركة الفكريّة والحضاريّة التي يتصل فيها تراث البيروني بمن سبقه، ويعطي اللاحق معاني جديدة لذلك التراث في إطار فهمه والتعبير عنه في واقعنا المعاصر.

ولقد أراد البيروني وهو يختم كتاب (الآثار الباقية) معنى قريباً مما ذهبنا إليه: «وقد تمّ إنجاز الموعد والوفاء بالمضمون واستيفاء الأقسام التي اشتمل عليها سؤال السائلين على قدر ما أوتيت من الاستطاعة، فكلّ امرئ يعمل على شاكلته وقيمة كلّ منهم ما يُحسن. وأظنّ أنّ فيما صححته من الأصول كفاية لتلقيح العقول وهداية إلى تهذيب النظر في أوائل أحوال البشر وجلاء للشكوك في تواريخ

الأنبياء والملوك، وإرشاداً للخياري من اليهود والنصارى فيما هم عليه»<sup>(٥٦)</sup>.

ثم ينتقل البيروني لبيان مراتب الناظرين في كتابه قائلاً: «والناظر فيه لا يخلو أن يكون مثلي فيحمدوني ويشكر فعلي فيما سعت فيه، أو يكون لمرتبه مزية على مرتبتي فيتفضل بإصلاح الخلل ويعذر فيما عساه وقع من الزلل، فأما الثالث فقد كفيته لانقياده للاستفادة، أو معاداته ما حجز عنه»<sup>(٥٧)</sup>.

ولعل ما قمنا به قد تجاوز مرحلة إصلاح الخلل إلى إعطاء تأويل لما ذهب إليه البيروني بسبيل يجعل ما قام به من مشروع علمي له حضوراً ثقافي وفكري معاصر، وفي كل ذلك لم نخرج مما وفره البيروني من مادة علمية في كتابه والكيفية المنهجية التي اتبعها في التدليل على ما ذهب إليه، ليتيح لنا كل ذلك القول: ماذا بقي من تراث البيروني حياً في واقعنا المعاصر للتعبير عن همومنا العلمية من خلال ذلك التراث الأصيل؟

وقد ختم البيروني كتاب (تحقيق ما للهند) قائلاً: «ونرى فيما قصصناه كفاية لمن أراد مداخلة الهند فخاطبهم في المطالب بحقيقة ما هم عليه، فلنقطع الكلام الذي أمل بطوله»<sup>(٥٨)</sup>. فإن كنا نزع من البيروني كان له غرض عملي من وراء كتابه وهو بيان كفايات استيعاب الآخر في إطار الحضارة العربية الإسلامية، وكانت الفرس

٥٦- المرجع السابق، ص ٣٦٢.

٥٧- المرجع السابق، ص ٣٦٢.

٥٨- البيروني، تحقيق ما للهند، مرجع سابق، ص ٥٤٧-٥٤٨.

هي موضوع كتاب (الآثار الباقية) والهند هي موضوع كتابه (تحقيق ما للهند)، والنموذج الذي اتبعه في الكتابين يمثل استمرارية منهجية في دراسة الآخر وبيان معالم استيعابه، فإننا قد صدرنا في كل ذلك عن قراءة دقيقة للكتابين ومحاولة الربط بينهما في إطار المشروع العلمي الذي سعى البيروني لإنجازه.

إن أردنا الإجابة عن سؤال: ماذا بقي من البيروني؟ وكيف يمكن الاستفادة من مشروعه الفكري إما على سبيل التفعيل أو التطوير؟ فنقول لقد بقي منه الكثير المفيد بسبب أن مشروعه قد جمع جملة من القضايا التي تقع في مجال الثوابت العلمية، وحتى تلك التي يمكن أن تدخل في باب المتغيرات العملية، فإنها لا زالت تمثل مجالاً خصباً لم تحدث فيه التغيرات الكافية التي تجعل من إسهاماته مما يقع في دائرة التاريخ المعرفي الذي لا يُجرّك ساكناً.

نقول إن منهج البيروني قد اشتمل على مقولات تقع في مجال مقولات أخرى هي من باب الترجمات التاريخية المقارنة للعقائد الإيمانية، ثم أخيراً مسلمات البيروني التي عمل من خلالها على بيان مشروعه الفكري، وهي في المقام الأول مسلمات إسلامية أصيلة اشتملت على أولية مبدأ التوحيد، والذي ينبثق منه مبدأ وحدة أصل الإنسانية وجملة من المسلمات الفكرية الأخرى التي تنصب في مجال كفايات فهم الآخر واستيعابه في مجال الحضارة العربية الإسلامية، وأن هذا الاستيعاب لا يلغي التعددية الثقافية الدينية، ولكنه ينطلق من مبدأ فهم التواريخ الدينية والثقافية للشعوب والأمم المختلفة في إطار السياق التاريخي العام للإنسانية، أي جعل الإنسانية وحدة لتحليل وفهم تلك التواريخ المتعددة، ويكون الفيصل في تصحيح

في غاية الأهمية، خاصة لو أدركنا أن تشكلات الإسلام في أرخبيل الملايو يفهم بناءً على تلك الخلفيات.

ولا نجانب الصواب إن قلنا إن الذي تولى هذا المشروع الفكري كان أكثر الناس تأهيلاً لإنجاز ذلك العمل. فالبيروني ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، ولكنه في ذات الوقت له قدم راسخة في الثقافة الدينية الفارسية والهندية، وليس ذلك بسبب درسه لهاتين الثقافتين، ولكن بسبب أنهما جزء من محيطه الثقافي والديني، وبسبب وعيه بخطورة الشعوبية والشعوبية المنعكسة على مآلات الثقافة العربية الإسلامية في هذا المجال الحيوي، وفوق كل ذلك بسبب فهمه العميق للنزعة الإنسانية الكلية التي تنطوي عليها الثقافة العربية الإسلامية.

فإن كان ذلك كذلك، فإن منهج البيروني بمستوياته الثلاثة؛ الطبيعي والتاريخي الديني المقارن، والمنطلقات الإسلامية الكلية في غاية الأهمية لأي حوار حضاري. ولما كان البيروني عارفاً بضرورة إصلاح البرهان الطبيعي وإحكامه لمن توفرت لهم أدوات رصد أكثر دقة من الأدوات التي توفرت له، فإن مجال تسديد أحكامه في هذا المضمار مفيد للغاية في الوصول بمقولاته في هذا الصدد إلى الغايات المرجوة من الدقة والإحكام.

أما مقولاته في الجانب التاريخي الديني المقارن فيبقى البيروني رائداً في هذا المجال، ومعبراً عن ديانتَي الفرس والهند والشعوب التابعة لهما في وقت تأليفه، ومؤسساً للتاريخ المقارن للأديان بصورة علمية دقيقة، أقل ما يمكن أن يُقال في شأن فائدتها العلمية إنها تعبر

تلك التواريخ وتهذيب ما يخرج عن ذلك الإطار هو البرهان الطبيعي وليس مسلمات العقائد الإيمانية، على افتراض أن العقائد الإيمانية الصحيحة لا تتناقض مع ما استقر بسبيل البرهان الطبيعي.

ولما كان البرهان الطبيعي هو القاسم المشترك الذي تنصاع إليه كل الشعوب على اختلاف عقائدها الدينية، فإن اعتماده يرفع عنا حرج التحيز لعقائد إيمانية بعينها دون الأخرى.

إن كان ذلك هو منهج البيروني فإن الموضوع الذي طُبّق فيه المنهج بالغ الأهمية والجساسة، فقد بينا أن كتاب (الآثار الباقية) كان موضوعه المحوري هو الفرس، أي استيعاب التاريخ الديني والثقافي الفارسي في إطار الحضارة العربية الإسلامية، والانتقال بالنقاش الفكري من مستوى الملاسنة والشعوبية إلى مستوى الاستيعاب الحضاري الذي يعتمد الإنسانية كوحدة للتحليل والفهم.

وجاء كتاب (تحقيق ما للهند) لتكملة ذلك المشروع في الاستيعاب الحضاري للعمل على منهج يمنع انحدار النقاش إلى لجاجة الشعوبية، والاستفادة من أخطاء المباحث في استيعاب الفرس، فيكون ما انتهى إليه النقاش في (الآثار الباقية) من مسلمات ما يعتمد في بيان كفيات الاستيعاب بالنسبة للشعوب الهندية.

ولا أحد يُماري في مكانة الفرس والشعوب التابعة لها والهند والشعوب المنساقة إلى حضارتها في مآلات الحضارة العربية الإسلامية وكيفيات تشكلها، ومن ثم فإن إيجاد خطة علمية في النظر إلى هذه الشعوب وثقافات ما قبل الإسلام التي كانت عليها لهو أمر

عن كيفيات فهم عالم مسلم لديانتي الفرس والهند من موقع الحياد والموضوعية. أما مسلمات البيروني ومنطلقاته الإسلامية فهي التي زوّدتَه بأفق علمي جعلت دراسة الأديان الأخرى من منطلق الحيادة وعدم الافتئات أمراً ممكناً، بل إن البيروني قد خطا بذلك إلى مستوى ذهلٍ عنه كثير من أقرانه من أبناء تلك الحضارة، وهو جعل الإنسانية وحدةً للتحليل والفهم، ومن ثم تجاوز لجاجات الشعوبية والشعوبية المنعكسة.

لئن وجدت الحضارة العربية الإسلامية طريقاً سالكاً في تحويل القبط والبربر وشعوب إفريقيا جنوب الصحراء، فإنها قد حدثت لها انتكاسة عظيمة في شبه جزيرة إيبيريا. ورغم أن الأندلس يُمثل ذلك البعد الإنساني للحضارة العربية الإسلامية، إلا أن عدم استمرار تلك التجربة الفريدة في تاريخ أوروبا يدعو للتأمل في كيفيات التواصل بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية، كل ذلك على خلفية منهج البيروني في درس الآخر واستيعابه.

لا بدّ لنا من القول بأن الاستيعاب الحضاري الذي أحدثه الإسلام في الفرس والهند والملايو والصين والشعوب التابعة لهم كان أفضل حظاً مما حدث للشعوب الأوروبية. وربما كان واحداً من أسباب الاستمرارية والتواصل، ذلك التراث العلمي الذي خلفه البيروني، لكن ذلك لا يعني بأية حال من الأحوال تحميل جهد البيروني أكثر مما يحتمل، بل الإشارة إلى أن الشروط الثقافية والدينية التي جعلت البيروني يتجاوز الشعوبية والشعوبية المنعكسة ويرقى بالنقاش إلى مصياف الاستيعاب الحضاري القائم على مبدأ وحدة الأصل الإنساني يدل على مستوى من النضج الحضاري وقع لتلك الشعوب وجعلها

تتقبل التعاطي مع الهموم العلمية في ذلك المستوى الإنساني الكلي. فالبيروني في هذا الصدد هو ظاهرة علمية حضارية أكثر من كونه مجرد عالم مسلم نظر في كتب أصحاب الديانات الأخرى.

## VI . مدخل ثانٍ (الفاروقي)

إن الدخول في مقارنة بين الفاروقي والبيروني في شأن القول في منهج الحوار وضوابطه لهو قول بالأساس يقتضي النظر في التحوّلات الفكرية لدى الفاروقي والتي جعلته يُعنى بأهمية الحوار مع الآخر ومحاولة وضع أسس لذلك الحوار. ولقد فطن الفاروقي إلى أن أسس التحدي الذي تواجهه الأمة الإسلامية هو إعادة بناء العلوم المعاصرة وفق نظرة قائمة على التصوّر الإسلامي للكون والحياة والإنسان.

فالنتيجة السابقة -على بساطتها ووضوحها وشمولها- توصّل إليها الفاروقي عبر مخاض فكري طويل، هو خلاصة رحلته العلمية وتطوّفه في حقول معرفية وقضايا فكرية متعدّدة. ولفهم هذا البعد في حياته نقول إنه، مثله مثل أبناء جيله، تلقى مراحل التعليم الأولى في بلدته الجليل بفلسطين، ثم ارتحل إلى الجامعة الأمريكية ببيروت وتخرج فيها بالدرجة الجامعية الأولى، وذهب إلى الولايات المتحدة حيث أنجز درجتي الماجستير والدكتوراه في جامعاتها، ثم ارتحل إلى مصر والتحق بالأزهر لمدة أربعة أعوام تلقى فيها العلم الإسلامي على يد مشايخ الأزهر، وعمل بالبحث العلمي في باكستان وكندا، ثم التحق للعمل أستاذاً جامعياً في جامعة تمبل بفلادلفيا إلى استشهاده في عام ١٩٨٦ م.

هذه الرحلة العلمية والعملية تركت آثاراً واضحة في طريقة تفكير الفاروقي، فالذي يتابع التحولات الفكرية التي تقلب فيها يرى أنه أراد أن يتجز مشروعا فكرياً يبين فيه العلاقة بين العروبة والإسلام. ففي عام ١٩٦٢م خرج المجلد الأول<sup>(٥٩)</sup> من تلك السلسلة التي كان من المتوقع أن تصدر متتابعة في الأعوام ١٩٦٣م، ١٩٦٤م، ١٩٦٥م، وكان المجلد الأول بعنوان (العروبة والدين)، ثم (العروبة والمجتمع)، وأخيراً (العروبة والإنسان).

ولأمر ما لم يصدر من ذلك المشروع الفكري غير المجلد الأول والذي اعتنى فيه الفاروقي ببيان الصلة بين الإسلام والعروبة في إطار درس اليهودية والمسيحية، باعتبارها تشكيلات تاريخية لظاهرة العروبة بلغت أوجها وقمة كمالها في الإسلام، كل ذلك في محاولة لفهم الظاهرة الدينية والرؤية الكونية والأخلاقية التي تنطوي عليها.

وقد لزم الفاروقي هذا الهمّ المعرفي رغم أنه قد ترك مشروعه الفكري لأسباب يطول شرحها، فقد زعم البعض أنه حينما التحق بالعمل في باكستان اكتشف البعد الأممي للإسلام والقضية الفلسطينية. ويبدو خطل هذا الزعم بالنظر في المجلد الأول من تلك السلسلة، حيث إن البعد الإنساني والأممي للعروبة لم يكن غائباً عنها. فليس كما يتبادر للذهن أن الدعوة للعروبة عند الفاروقي كانت مجرد دعوة عرقية يُراد بها البحث عن مركزيات عروبية ينظر من خلالها للآخر، ويقع الحوار على أساس البعد أو القرب عن قيمها.

فالناظر المتعمق فيما ذهب إليه الفاروقي من تحليل للظاهرة الدينية والبعد الأخلاقي القيمي الذي تنطوي عليه، يرى أنه قد عبر عن قيم الإسلام الكلية وكيف حدث الانحراف عن تلك القيم في التشكيلات التاريخية لظاهرة العروبة في اليهودية والمسيحية. ويسعنا القول إن الفاروقي أراد بيان كيفية استيعاب الإسلام للظاهرة الدينية في أكمل وجه لها، والتعبير عن ذلك في الإطار التاريخي الإنساني.

في نهاية الستينيات صدر للفاروقي كتاب قيم بعنوان (الأخلاق المسيحية)<sup>(٦٠)</sup>، وهو محاولة قيّمة لفهم المسيحية وتاريخها المعقد من وجهة نظر إسلامية، وقد صدرت الدراسة متزامنة مع إعلان الفاتيكان الثاني، لذلك تجد النبرة الحوارية عالية. والكتاب -في مجمله- دعوة لإعادة النظر في فهم الأخلاق المسيحية، أو قل الديانة المسيحية على أصول جديدة، وهو كذلك محاولة لإعادة فهم اليهودية على تلك الأصول ذاتها. فهذا الارتباط الوثيق بين اليهودية والمسيحية من الناحية التاريخية والعقدية، جعل الفاروقي يؤكد على مبدأ أن المسيحية لن تفهم إلا على خلفية التطورات الأخلاقية والعقدية التي شابت اليهودية.

ولما كانت الظاهرة الدينية تنطوي على ثوابت عقدية وأخلاقية، فإن خط الإصلاح الديني ينبنى في الأصل على تلك الثوابت. بين الفاروقي أن أصل تلك الثوابت هو التوحيد كمبدأ عقديٍّ أوليٍّ ينبثق منه مبدأ عالمية الأخلاق، وعلى أساس هذين المبدأين بين الفاروقي كيف انحرفت اليهودية في تاريخها على يد عزرا (ابن سرايا، عاش في

Isma'il Ragi A. al-Faruqi, Christian Ethics, (Montreal: McGill University - ٦٠ Press, 1967), pp. 1-49

Isma'il Ragi A. al-Faruqi, 'Urubah and Religion (Amsterdam: Djambatan, ٥٩ (1962).



القرن الخامس قبل الميلاد) بعد السبي البابلي عن هذين المبدئين، وكيف انحرفت المسيحية في تاريخها على يد بولس (الطرسوسي، قتل ٦٤ / ٦٧م) بظهور مبدأ الخطيئة الأولى، ومن ثم ألوهية المسيح.

والناظر في كتاب (الأخلاق المسيحية) يرى كيف طوّر الفاروقي أدوات الحوار الديني والحضاري إلى غايات معرفية وضوابط خلقية لم تصل إليها المؤسسات العلمية في الغرب، بل لم تستطع التخلص من ميراث الاستشراق بتحيزاته المعرفية ومركزيته الأوروبية الضيقة.

لقد هضم الفاروقي الميراث العلمي الإنساني وأعاد صياغته في جملة من المبادئ الإنسانية الكلية، التي تجمع بين القداسة الدينية ووحدة الأصل الإنساني وعالمية الأخلاق. وقد يجد البعض فيما ذهب إليه الفاروقي من صياغة لتلك المبادئ قيم الإسلام كقيم إنسانية حاکمة يأتّم بها كل من تحلى بالموضوعية والنزاهة العلمية.

وهذا القول لا يجانب الصواب إذ إن ما قام به الفاروقي هو بيان قيم الإسلام الحاكمة في ذلك المستوى الإنساني الكلي، وإن عقيدة التوحيد هي التي تعصم الإنسانية من التردّي في مهاوي المراكز العرقية، وإن ترك مبدأ عالمية الأخلاق يجعلك تعامل الناس بنوعين من القيم: قيم يستحقّ أن تعامل بها من هم من قبيلك، فلا يجوز في حقهم الظلم والضييم والتطفيف، وقيم أخرى تعامل بها الأغيار فيجوز أن يقع عليهم الظلم والضييم والتطفيف. إذا العدل لا يُمثّل قيمة مطلقة، وإنما هو تبع لقسمة الإنسانية لمن هم معنا ومن هم ضدنا.

لقد نجح الفاروقي في كتابه (الأخلاق المسيحية) في بيان أن المنهج الذي اختطه لنفسه في مشروعه الفكري يمكن أن يستخدم في حوار حضاري مع التقاليد الدينية اليهودية - المسيحية، ويبيّن بصورة لا مرية فيها أن أسس الحوار الموضوعية حينما تتخذ من الإنسانية وحدة للتحليل تلقى قبولاً ممن يتخذون الإسلام منطلقاً لهم، بل إن اليهودية والمسيحية في أصولهما التاريخية وقيمهما لا تتعارضان مع تلك القيم.

لقد اتخذ منهج الحوار مع الغرب أبعاداً كلية جديدة حينما تبني الفاروقي أطروحة (إسلامية المعرفة) كسبيل لإصلاح مناهج التعليم في العالم الإسلامي والتصدي لمشكلات الإنسانية جمعاء، بعد إعادة بناء علوم الأمة الإسلامية. فالغرب قد بنى تصوّراته العقدية والدينية على التقاليد الدينية اليهودية - المسيحية، لكنه تجاوزها حال إنجازها لمعارفه المعاصرة في مجال العلوم الاجتماعية والطبيعية على الأسس الوضعية المادية. فكان لا بد من أن ينتقل الحوار لبيان هذه النقلة العقدية المعرفية في الغرب في هذه المرحلة من التطور الفكري للفاروقي، فأصدر كتاب (إسلامية المعرفة) وكتاب (التوحيد وأثره على الفكر والمجتمع) ثم كتاب (الأطلس الثقافي للإسلام).

هذا التحوّل الذي حدث للفاروقي جاء متزامناً مع النكسة في عام ١٩٦٧م، حيث انتبه الفاروقي إلى أهمية إصلاح مناهج التعليم الإسلامي، ومحاولة تقديم رؤية نقدية للعلوم الاجتماعية والطبيعية التي نشأت في الغرب وصارت جامعات العالم الإسلامي في موقع المستهلك السلبي لتلك العلوم، مثلما راع هذا الأمر كثيراً من المفكرين المسلمين، فكان مؤتمر مكة المكرمة عام ١٩٧٧م فاتحة

لنقاش علمي رصين في هذا الصدد.

ولقد انتهض الفاروقي، مع كوكبة من العلماء الحاديين على مستقبل الأمة الإسلامية، في تطوير أطروحات علمية لتجاوز المأزق المعرفي الذي دخلت فيه الإنسانية بسبب طغيان الرؤية الوضعية المادية على المؤسسات العلمية في الغرب، فجاءت أطروحة إسلامية المعرفة للدخول في حوار علمي مع الغرب، القصد المباشر منه إصلاح مناهج التفكير والتعليم الإسلامي، والقصد الأصلي هو إنقاذ البشرية وإخراجها من مأزقها المعرفي.

يبدو لأول وهلة أن ما حدث من تحوّل فكري عند الفاروقي لا صلة له بالتطورات السابقة، حيث إن موضوع الحوار لم يعد التقاليد الدينية اليهودية أو المسيحية، وإنما صارت العلوم الاجتماعية والطبيعية في الحضارة الغربية، أي أنه انتقل من دائرة الأديان إلى دائرة العلوم الاجتماعية والطبيعية، وصار الغرض الأصلي ليس استيعاب التراث الديني اليهودي - المسيحي ضمن الرؤية الإسلامية لتاريخ الأديان، ولكن إعادة النظر في العلوم الاجتماعية والطبيعية.

لا شك أن هذه النقلة على مستوى الموضوع والمنهج تمثل بعداً جديداً في مراحل تفكير الفاروقي، لكنها لم تترك التوجّه العلمي الأصيل الذي ظهر في كتاب (العروبة)، والذي أكد على مبدأ وحدة الأصل الإنساني والتوحيد وعالمية الأخلاق.

يبدو من السرد السابق للتطورات العلمية والفكرية في حياة الفاروقي وجود ثلاث محطات فكرية دُشن أولها بصدور كتاب

(العروبة)، ثم تلا ذلك كتاب (الأخلاق المسيحية)، ثم أخيراً كتاب (إسلامية المعرفة). ولا يخفى على الناظر الحصيف التداخل المنهجي والقيمي بين هذه المراحل الثلاث، وأن التحولات في زوايا النظر والموضوع حكمتها قيم ومبادئ عليا منبثقة عن التوحيد كروية عقدية ترتبت عليها عالمية الأخلاق ووحدة الأصل البشري.

فإن كان ذلك كذلك فإنّ ما ذهبنا إليه من تفصيل في بيان كيفية فهم البيروني يعيننا على فهم ما قام به الفاروقي، ولعل الفارق الجوهرى بينهما هو تركيز البيروني على ديانة الفرس وتاريخ علومهم في كتاب (الآثار الباقية)، وعلى الهندوسية وتاريخ علوم أهلها في كتاب (تحقيق ما للهند)، بينما كان همّ الفاروقي العلمي هو الدخول في حوار علمي مع التقاليد اليهودية - المسيحية وعلوم أهلها المتمثلة في العلوم الاجتماعية والطبيعية.

ويحقّ لنا القول إن القيم والمبادئ التي صدر عنها الفاروقي، هي القيم والمبادئ ذاتها التي صدر عنها البيروني، ومن ثم لا بد من التأكيد على معنى أن الحوار تحكمه قيم ومبادئ وإجراءات عملية لا تتغيّر بتغيّر موضوع الحوار، فإن كان موضوع الحوار هو الظاهرة الدينية أو العلوم التي تقع للآخر، فإن تلك القيم والمبادئ والإجراءات العملية تتكيف لتتسق مع موضوع الحوار. وقد ظهر ذلك جلياً فيما قام به كل من البيروني والفاروقي في درس الأديان أو العلوم والمعارف التي وقعت للآخر، سواء أكان زرادشتيا (مجوسياً) أو يهودياً أو مسيحياً. والحال كذلك فسوف يقع التركيز على كتاب (الأخلاق المسيحية) لعناية الفاروقي فيه بمنهج الحوار.

لن نجانب الصواب إن زعمنا أن الفاروقي هو أول من وضع للحوار بين المسيحيين والمسلمين، في الراهن، أسساً نقدية، وأفلح في إيجاد منهج علمي لدراسة الظاهرة الدينية على وجه العموم. وقد فصلت أطروحات فكره النقدي في كتبه ومقالاته المختلفة، منها على وجه الخصوص (العروبة)<sup>(٦١)</sup>، و(الأخلاق المسيحية)<sup>(٦٢)</sup>، و(الأطلس الثقافي للإسلام)<sup>(٦٣)</sup>.

ولعل المؤلف الذي أفرد لنقاش الظاهرة الدينية ورسم معالم منهج لدراساتها وإجراء حوار موضوعي بين أصحاب الديانات هو كتاب (الأخلاق المسيحية)، لقد فصل الفاروقي فيه كيفية النظر إلى الظاهرة الدينية بسبيل علمي، تقوم مقالاته على نظم تركيبية يجمع بين الوصف والتقويم. والذي أفضى به إلى اتخاذ هذا النهج هو الطبيعة التركيبية للظاهرة الدينية نفسها، فهي ليست من باب الحقائق المجردة، كما أنها كذلك لا تحتوي فقط على قيم معيارية خاصة، وإنما تجمع بين النوعين في كل تركيب معقد. فهي كما وصفها الفاروقي بأنها «life-fact»<sup>(٦٤)</sup> أي أنها حقيقة ذات قيمة معيارية. فطالما أنها تجمع بين مستوى الحقائق ومستوى القيم المعيارية، فلا بد من التوفر على منهج يُتيح لنا دراستها حسب هذا التوصيف. وقد وجد الفاروقي في المنهج الفينومينولوجي ضالته، ورأى أنه يفيد في

٦١- al-Faruqi, 'Urubah and Religion

٦٢- al-Faruqi, Christian Ethics, pp. 1-49

٦٣- Isma'il Ragi A. al-Faruqi and Lois Lamya' al Faruqi, The cultural Atlas of Islam (New York: Macmillan Publishity, 1986).

٦٤- Christian Ethics, p. 4

ومن ثم فإنّ على دارس الظاهرة الدينية أن يتحرّك بصورة عقلية ونفسية حرة من قيود قيم دينه وثقافته، إلى قيم الدين والثقافة قيد الدرس، وذلك عن طريق وضع قيم دينه وثقافته بين قوسين حتى لا تشوّش عليه فهمه، ولا تتدخل في إملاء أي تحكيمات تمنعه من فهم الظاهرة الدينية قيد الدرس، وبهذه الكيفية تُتاح له الفرصة أن يعيش مع الظاهرة الدينية قيد الدرس لمدة يستمع إليها وهي تخاطبه، وبالتالي يُتاح له فهمها كما يفهمها صاحب تلك الظاهرة.

ثم من بعد هذه الرحلة المتأنية ينتقل إلى مستوى آخر للحكم على فهمه لتلك الظاهرة، وفق قواعد كلية إنسانية للفهم تخضع لها الظاهرة الدينية. وبهذه الحركة الثلاثية<sup>(٦٥)</sup>: بداية بالدين والثقافة التي ينتمي إليها، ثم الظاهرة الدينية المفارقة لدينه وثقافته، نهاية بمستوى القيم الإنسانية الكلية الحاكمة والضابطة لمعايير الفهم يستطيع المرء الوصول إلى فهم وتقويم موضوعي لتلك الظاهرة، ويكون الحكم عليها إما بالصحة أو الخطأ، الذي يلزم إعادة تأهيلها حتى تستقيم مع نظام الفهم والحكم الموضوعي.

وهذا المنهج مثلما هو صالح لدراسة الدين والثقافة المفارقة، فهو كذلك يصلح لدراسة الدين والثقافة التي ينتمي إليها الدارس. فبذات الكيفية التي تخضع لها تلك الثقافات والديانات المفارقة يخضع لها دين وثقافة الدارس بذات الكيفية من الجرأة والحيدة، فما ظهر منها أنه بحاجة إلى إعادة التأهيل -لأنه لا يتسق مع مبادئ الفهم الكلية-

٦٥- Ibid, pp. 3-8

قُضي فيه بذلك، ويُنبت معالم إعادة فهمه.

ذلك لأن عملية إجراء الحوار الغرض الأسمى منها هو الوصول إلى الحق والوقوف معه، ومعالمه هي معالم الكلمة سواء يجتمع عليها الكل بسبب أنها أصل التدين، وما الديانات المتعددة في العالم إلا مظاهر لذلك الأصل الجامع اُفترق الناس عنها بسبب التحريف التاريخي والتدليس واللبس في الفهم.

فإعادة التأهيل -وفقاً لتلك المبادئ الكلية- يكشف معالم التحريف والتدليس واللبس، ومن ثم فإن إعادة الفهم هي إستراتيجية مأمونة للرجوع بتلك الأديان إلى أصولها. فإن كان مصدر الأديان هو الحق عز وجل، وهي تسعى إلى التعريف بذلك الحق وإثباته في حياة الناس، فإن الدخول في حوار علمي مع المفارق لنا في الدين والعقيدة هو الوصول إلى ذلك الحق، وبالوصول إلى ذلك الحق يتأكد معنى الشهادة على الناس.

لا شك أن هذا الموقف المعرفي لا يأبه لموقف اللاأدرية والشك المطلق في إمكان وجود مبادئ عامة يتفق عليها العقلاء من الناس في مسائل الأخلاق والدين، فالدعوة إلى نسبية الأديان والأخلاق في نظر هذا الموقف المعرفي هي دعوى متهافة، وواقعة لا محالة في أغلوطة مفادها إن صحت دعوى النسبية في الأخلاق أو الدين فهي خاطئة، ذلك لأنها تتبنى زعم نسبية الأديان والأخلاق في إطار نص إطلاقي، فإن صح زعمها فالدعوة إلى النسبية تبطل بسبب إطلاقية الزعم نفسه. وذلك يفتح الباب لإمكان الحوار الديني، لا على أساس النسبية، ولكن على أساس معرفي يقوم على نقيض دعوى النسبية.

ويثبت من ناحية علمية إمكان التواصل، ومن ثم التوصل إلى قواسم مشتركة في الفهم وفي التقويم.

لقد رأى الفاروقي أنه من الممكن الوقوف على جملة من المبادئ التي تكون بمثابة قواعد ضابطة للفهم في إطار الحوار الديني القائم على مسلمة أن الظاهرة الدينية «life-fact»، ولخص هذه المبادئ في خمسة أسس<sup>(٦٦)</sup>: أولها: مبدأ التناسق الداخلي. وهذا المبدأ لا يوجب شيئاً على الإله، وإنما اقتضت طبيعة الفكر البشري ألا تقبل التناقض النهائي، بحيث إنه ما من نسق أو نظام فكري أو عقدي إلا ويفترض فيه أن يراعي هذا المبدأ، وأن يسقط من نظامه القول بالتناقض النهائي بين مبادئه الأساسية، وذلك يوفر لنا نسقاً من المعاني يمكن ضبط فهمها والتعبير عنها دون لبس أو غموض.

وثانيها: مبدأ اتساق مقولات الدين مع التراكم المعرفي الذي وقع للإنسانية، وفي ذلك محاولة لنفي القطيعة بين الدين وبين القطعي من المعارف البشرية. وهذا المبدأ لا يعطي للمعارف العلمية -على سبيل المثال- في أن تكون حاكماً على الدين، ولكن ألا تتعارض المقولات الدينية مع ما هو قطعي في تلك العلوم، وأن يتوفر السعي في إطار درء التعارض بينهما، والعمل على التوفيق بينهما حال المعارضة العقلية.

وثالثها: هو مبدأ اتساق المقولات الدينية مع الواقع المتعين، كما نراه وكما يحكم الحس المشترك بموضوعيته. وهذا المبدأ قائم على وحدة الحق، كما تنزلت في النصوص الدينية وعبّر عنها علماء الدين، وكما هي حقيقة ماثلة للعيان يحكم عليها القاضي والداني بما

أوتي من سبل تقع في إطار الحس والوعي المشترك بين البشر.

ورابعها: اتساق المقولات الدينية لدين ما مع مجمل الخبرة الدينية التي وقعت للبشرية في تاريخها الطويل، خاصة أن بعض الديانات اللاحقة تبني مقولاتها على ميراث ديانات سابقة لها. ولذلك فإن هذا المبدأ يتخذ أهميته من الطبيعة التاريخية للظاهرة الدينية نفسها، وقد يكون مفيداً في جعل هذا المبدأ أداة للتحليل التاريخي لإثبات مفاصل التواصل والتكميل بين الأديان المختلفة، ومن ثم إيجاد مبادئ يحتكم إليها الناس لفهم القضايا وفقاً لتلك الخبرة الدينية العامة.

خامسها: مبدأ اتساق المقولات الدينية مع القيم الأخلاقية العامة، بحيث تُلبّي الأديان معاني الدعوة الأخلاقية للخير في مجمله. ولا شك أن هذا المبدأ انطلق من الروح الأخلاقية للأديان، وأن ثمة صلة حيوية بين ما هو أخلاقي وبين ما هو ديني.

وبعد، فإن هذه المبادئ الخمسة التي تحكم طرق فهمنا للظاهرة الدينية إنما هي نابعة من الحس والوعي المشترك للإنسانية، ولا شك أنها أولية - بصورة ما - ولا يُحتاج إلى جهد كبير في إثبات صحتها أو جدوى فائدتها في ترشيد الحوار الديني. فالمبادئ الأولى الثلاثة وجدت طريقها إلى مدونات النقد والنقض<sup>(٦٧)</sup> في مجال الأديان منذ أمد بعيد، وانعكست في سلسلة من الحوارات والمجادلات الدينية، وهي فوق هذا وذاك قواعد يُستأنس بها في أي حوار موضوعي سواء

٦٧- ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٥ هـ. وكذلك: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٣٣٨ هـ/٩٥٠ م - ٤٠٣ هـ/١٠١٣ م)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ١٩٩٣ م، ص ٩٣-١٢٥.

أكان مادته الأديان أو الأخلاق أو أي علم من العلوم الطبيعية أو النظرية المجردة.

والحال كذلك، فإن اعتمادها كمبادئ للفهم والشروع في بيان كيفية تطبيقها يرفد الحوار الديني بمبادئ نظرية قيمة، تجعل التواصل المعرفي بين أصحاب الديانات المختلفة يقع في دائرة الإمكان. أما المبدأ الرابع والخامس فكلاهما يعكس الطبيعة الخاصة لمجال الأديان، فمجال دراسة الأديان يُعنى بالتسلسل التاريخي لفهم التطور الروحي والأخلاقي الذي وقع للإنسانية، وكذلك فإن الفحوى والمضمون الجوهرية للأديان هو أخلاقي بالدرجة الأولى. فهذا النزوع الروحي والأخلاقي الذي قد وقع للإنسانية في أول عهدها، واستمرّ يتقلب معها في تطوراتها المختلفة ونزوعها نحو الكمال الروحي والأخلاقي يشكل لحمة لمبدأين أساسيين؛ أولهما يبيّن الخط التراكمي المعرفي الديني، والثاني يبيّن البعد الأخلاقي للرسائل الدينية، على اختلاف صورها التاريخية.

لا بد من التأكيد على أن الفاروقي لم يدّع أنه قد اكتشف هذه المبادئ، أو أن غيرها من المبادئ لا يعتد به، لكنه قام بصياغة تلك المبادئ بصورة أغنت عن إضافة غيرها، وجمعت كل ما يمكن أن يتفق عليه أصحاب العقول الخيرة الباحثة عن الحق، وذلك لا يجعل قضايا الحق حكراً على أحد دون الآخرين، لكن من نزع إلى هذه الصناعة على سبيل التجرد فلا شك أنه يجد ضالته فيما ذكر، ومن كان ديدنه الشك والوقوف على أعتاب النسبية فسيجد في أطروحة الفاروقي تحدياً إيجابياً يمنعه من الاعتداد بشكه والبقاء على النظر للأديان والأخلاق من زاوية النظر النسبي.

فإن كان الحال كذلك، فقد يدور بخلدنا سؤال حول ما أنجزه علماء الأديان ومؤرخو الأديان، على وجه الخصوص، في مجال دراسة الأديان الأخرى. لا بد من القول أولاً إن علماء الإسلام، الذين درسوا الظواهر الدينية على سبيل الإجمال ونقلوا مذاهب أصحاب النحل والملل الأخرى، كانوا على قدر كبير من الموضوعية والنزاهة العلمية، بل تطوّر عندهم حسّ نقديّ يمجّج التشويش والتقليل من شأن أصحاب الديانات الأخرى، أو محاولة فهم مقولاتهم والتقول عليهم بلسان مقالات الإسلاميين فيهم، وهذه المواقف العلمية الإيجابية دفعت مجال دراسة الأديان إلى مصاف الموضوعية والنظر العلمي<sup>(٦٨)</sup>.

لكننا إن أمعنا النظر في السبل التي اتخذها علماء الأديان وعلماء تاريخها في الغرب، نجد أن نظرتهم إلى الأديان الأخرى غير المسيحية يشوبها كثير من التعالي والتحكّمات الشخصية،<sup>(٦٩)</sup> لكن ذلك لم يمنع من ظهور أعمال قيّمة دفعت بالمنهج الفينومينولوجي إلى الريادة في هذا الصدد، وصارت الدراسات المعاصرة تعي أهمية الحيدة والموضوعية والنظر إلى الظواهر الدينية من داخلها، وعدم إقحام الروى الذاتية والتحيز الثقافي والديني في فهم الظواهر الدينية المفارقة لدين وثقافة الدارس.

وصار سؤال البحث عن إمكان فهم ودرس الظواهر الدينية المفارقة لدين وثقافة الدارس والتعبير عن ذلك الفهم بصورة لا

تتدخل فيها ثقافة ودين الدارس ولا تشوّش عليها في أي مستوى من المستويات هو الهمم العلمي الأساس، ومن ثم يتحقّق الحدّ المطلوب من العلمية. لكن طبيعة الإنسان قد لا تسمح بهذا النوع من الحياد الذي تؤوّل فيه درجة التحيز إلى الصفر.

وعليه فإن ذلك الوضع المنهجي لا سبيل لتحقيقه، ولكننا لا شكّ قادرين على أن نكون أكثر نقداً وفهماً لتلك التوازع الشخصية. فإن أفضى الحال إلى ذلك فإن جعل مساحة التحيز ساحة للنقد المستمر والاختيار البناء لمسلّمات ذلك التحيز يجعل من تلك المساحة بدلاً أن تكون جملة من المسبقات الدوغمائية والروى الشخصية، لأن تكون جملة من المبادئ العامة النقدية<sup>(٧٠)</sup>.

لئن كان ذلك كذلك، فلا بدّ لنا من النظر في مستويات مقالات علم الأديان أو تاريخ الأديان. يرى الفاروقي<sup>(٧١)</sup> أن مقولات علم الأديان أو تاريخه تنحصر في ثلاثة مستويات أساس؛ أولها: المقولات الوصفية، وهي تلك المقولات التي تُعنى بوصف ظاهري لما يعتقد أو يشعر به أو يقوم به المنتمي إلى ذلك الدين، وبالطبع فالمعيار هنا راجع إلى الخاصة والعلماء من أهل ذلك الدين وليس عامتهم.

فهذا المستوى الوصفي يحتاج فيه العالم الرجوع إلى أهل ذلك الدين وهم حكم عليه، وكلما كانت مقولاته في هذا الصدد قد لاقت قبول أهل تلك الديانة، كلما كان أقرب للدقة في التعبير عن ذلك الدين في المستوى الوصفي، ولكنه في هذا المستوى أيضاً لا يمنع

٧٠- Ibid, p. 22 - ٧٠

٧١- Ibid., pp. 16-21 - ٧١

٦٨- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، مرجع سابق، ص ١٣-٣٤.

٦٩- Christian Ethics, pp 20-21 - ٦٩

من أن يتوفر للدارس خبرة بذلك الدين عن طريق النظر في تاريخه ووثائقه الدينية ليطلق أحكاماً على ذلك الدين تقبلها الجماعة الدينية فيما بعد على اعتبار التمثيل الصحيح لذلك التراث، أي أن عالم الأديان قد يسهم في تصحيح مفاهيم دينية في دين ما رغم المخالفة له في أول الأمر، ثم قبول نتائج أبحاثه فيما بعد، كما حدث لابن حزم<sup>(٧٢)</sup> في دراسته لليهودية والمسيحية، والتي جعلت علماء الديانة المسيحية بعد مرور أكثر من سبعمائة وخمسين عاماً يصلون إلى ذات النتائج عن طريق منهج النقد التاريخي للنصوص الدينية.

وعلى الرغم من أهمية إقرار أصحاب الدين -قيد الدرس- بأن المقولات الوصفية التي يتوصل إليها الدارس هي كذلك، إلا أن هذا الإقرار في بعض الحالات قد يأتي متأخراً، ولكنه في هذه الحالة يدل على عمق فهم ذلك العالم وقدرته على إحداث مقارنة مفيدة بين تراث ذلك الدين في وثائقه المكتوبة وبين شعائره ومعتقداته المتمثلة في حياة الجماعة الدينية.

وثانيها: هو المستوى المقارن والذي تكون فيه المقولات مبنية على المقارنة بين دينيين أو أكثر، ويكون مقياس صحة المقارنة قائماً على أسس الفهم التي تعرضنا لها في السابق. ولا بد من التفريق في هذا الصدد بين الأخطاء التي يقع فيها دارس الأديان بسبب المقارنة، وتلك الأخطاء الناجمة عن الفهم. فالمقارنة في جوهرها بين ظاهرتين تنتميان إلى أصل واحد، فالخطأ في إدراجهما في أصل واحد على سبيل المقارنة غير الخطأ في فهمها ابتداءً. ويلاحظ أن هذا المستوى

أكثر تعقيداً في مقولاته من المستوى الأول.

وثالثها: هو المستوى الذي ينطوي على التقويم للفصل فيما إذا كان دين من الأديان من خلال ما يعتقده ويمارسه أصحاب ذلك الدين أقرب إلى الخبرة الدينية المتراكمة لدى الإنسانية في خلال مراحلها المختلفة أم لا. ولا شك أن هذا المستوى أكثر تعقيداً وتركيباً في مقولاته، ولذلك رأى الفاروقي<sup>(٧٣)</sup> أن أسس التقويم هذه لا بد أن تقوم على مبادئ وأسس «ما قبل الدين». ويلاحظ أن مقولات هذا المستوى أكثر تركيباً لأنها تجمع بين الوصف والفهم والتقويم.

ويعتقد الفاروقي أن الوصول إلى المستوى الثالث يحتاج منا إلى الاتفاق على مبادئ للتقويم وهي بعينها مبادئ «ما قبل الدين»<sup>(٧٤)</sup>، وهي مبادئ يفترض أن يتفق حولها العقلاء من أصحاب الديانات، إذ إنها تمثل الجوهر الحقيقي للدين، وعلى أساسها يستحق أي دين أن يحقق القيم العليا التي تصبو إليها الأديان.

أول هذه المبادئ هو أن الوجود ينقسم إلى وجود مثالي ووجود متعین، وهذا المبدأ من الأولوية بمكان، حيث إنه لا يمكن مواجهة النظرة النسبية إلا بمثله، وهو كذلك من الأولوية بمكان حيث إن اعتماده يفسح مجالاً معرفياً لقبول بقية المبادئ الأخرى، وهو بهذه الكيفية يجعل القول الأخلاقي قولاً ممكناً ومقبولاً.

وثانيها هو مبدأ التسليم بوجود علاقة بين الوجود المثالي

والمتعین، وأصل ذلك هو أن الوجود المثالي يمنح الوجود المتعین معناه القيمي.

وثالثها مبدأ أن العلاقة بين الوجودين قائمة على أساس مفهوم الأمر، أي أن الوجود المثالي لا يتحقق في الوجود المتعین، وأن الفصل بينهما لا بد وأن يظل قائماً حتى لا تقع في أغلوطة نسبية الأخلاق، أو الأحدية الميتافيزيقية. وفي ظل ثنائية الوجودين تبقى العلاقة الوحيدة الممكنة متمثلة في مفهوم الأمر.

ورابعها مبدأ أن الوجود المتعین هو خيرٌ محضٌ من جهة التقويم العام، وإلا وقعنا في مفهوم إثينية الخير والشر. فطالما أن مصدرية الوجود المتعین هي الوجود المثالي، فلا بد من القول بأنه خير محض، وإن وقع فيه الشر لغاية الابتلاء أو تحقيق معانٍ خيرة في مجملها.

وخامسها مبدأ أن الوجود المتعین قابل للتغيير، إما على سبيل التكميل أو الانحطاط، أي أن الخيرية التي هي فيه قابلة لأن تكمل إلى درجات أسمى، أو أن تنحط إلى دركات أدنى.

وسادسها هو مبدأ أن إدراك الكمال المنشود للوجود المتعین هو مسؤولية الإنسان، فالوصول بالوجود المتعین إلى مراقبه من الكمال عبء يقع على الإنسان وحده، وهو يتمثل وظيفته في الكون. وعلى الرغم من أن الإنسان جزءاً من الوجود المتعین إلا أنه الكائن الوحيد الذي له القدرة على تكميل مراقبه ذلك الوجود<sup>(٧٥)</sup>.

ولا بد من القول بأن مبادئ التقويم هي تعبير أخلاقي وميتافيزيقي

لمفهوم التوحيد، وعلى أساسها يستقيم فهم ظاهرة الوحي والتكليف والمسؤولية الإنسانية والثواب والعقاب، وقبل كل ذلك مفهوم الخلق والافتقار والرجوع. فهذه المبادئ تتسق مع هذه المفاهيم الدينية الأساسية، ولا يمكن التعبير عن وحدانية الإله، ومن ثم عالمية القيم الأخلاقية إلا وفق تلك المبادئ، والإطاحة بأي من المبادئ السابقة يحدث خللاً في إمكان التعبير عن وحدانية الإله وعالمية القيم الأخلاقية.

ولا بد من التأكيد مرة ثانية على أن الفاروقي قد نظر في جملة من مقترحات مبادئ «ما قبل الدين» لتتخذ مبادئ عامة في التقويم، ووجد أن المبادئ السابقة الذكر تلخص جملة ما يمكن أن يتفق حوله العقلاء دون تحيز أو افتئات. والحال كذلك فإن المبادئ الثلاثة الأولى منها مبادئ ميتافيزيقية عامة، والثلاثة الأخيرة مبادئ أخلاقية حاکمة، وهي - لا شك - تستطيع أن تنظم الحوار الديني الأخلاقي وتكون مرجعية يحتكم إليها، وهي نابعة في الأصل من فهم عميق للظاهرة الدينية الأخلاقية وتصفح جليل لتاريخ الأديان. ومن هذه الوجهة فهي غاية في الفائدة لتنظيم الأسس لأي حوار ديني أخلاقي، وقد جربها الفاروقي في حوار مع المسلمين وقد آتت بنتائج قيمة.

لكن لا بد من الإشارة إلى أهمية توطین هذه المبادئ لتصير مرجعية للحوار بين المسلمين أو أصحاب الديانات والملل الأخرى، وذلك بالنظر في التشكلات التاريخية للعلاقات بين المسلمين وأصحاب الديانات والملل الأخرى عبر التاريخ، والتركيز على فترة دولة ما بعد الاستعمار والتي اتخذت فيها العلاقة صوراً من المواجهات السياسية والعسكرية في بعض الأحيان.



والحال كذلك فإن وجود هذه المبادئ العامة في الفهم والتقويم لا يمثل وصفاً سحرية لحل إشكالات واقع معقد، وإنما تسهم هذه المبادئ - إن أحسن توظيفها ونشرها - في إيجاد قواسم مشتركة تسهم في تخفيف حدة العداء والتحيز الأعمى وتحقيق معنى «عدو عاقل خير من صديق جاهل». فالخصومة الفكرية عن بينة وفهم أنفع للطرفين من الصداقة القائمة على الجهالة السعيدة، ولعل الأفضل من ذلك كله هو الوصول إلى كلمة سواء.

### VIII. قضايا الحوار مع أصحاب الديانتين اليهودية والمسيحية

لا بد من القول بأن قضايا الحوار تكون في المقام الأول حول المفاهيم المعيارية التي تتحكم في بيان مسعى الإنسان نحو الكمالات الإنسانية، وهذه المفاهيم بالدرجة الأولى هم إنساني مشترك، ولا يخلو تراث ديني منها، لكن تعيينها التاريخي قد اتخذ مسارات متعددة.

وربما الذي زاد الأمر تعقيداً هو تلك التعبيرات التاريخية لذلك التعيين، والتي جاءت بمثابة تأويل ديني تاريخي لتلك التعيينات، ومن ثم اتخذت مصدراً للقيم والمفاهيم المعيارية. ولا شك أن السبيل إلى رفع المغالط في شأن المفاهيم المعيارية هو التمييز بينها وبين التعيينات التاريخية، بل أكثر في جعلها حكماً على تلك التعيينات.

لا شك أن الفرق الجوهرية بين نقاش الفاروقي لليهودية في كتابه (العروبة) وبين نقاشه لها في كتاب (الأخلاق المسيحية) هو أنه في الكتاب الأول نظر إلى اليهودية من وجهة نظر ما أسماه «Arab

stream of Being»<sup>(٧٦)</sup> المسار الوجودي للعرب؛ أما في كتابه الثاني، فقد نظر إليها من منطلق دراسة الأديان حسب المنهج الفينومينولوجي<sup>(٧٧)</sup>، بحيث إن فهم الأخلاق المسيحية يقتضي - من ناحية تاريخية - فهم تلك الخلفية التي على أساسها يمكن أن تدرس المسيحية. فالأخلاق المسيحية هي تقويم للانحرافات الأخلاقية التي وقعت لليهود، وعليه لا بد من معرفة تلك الانحرافات، ومن ثم فهم السياق التاريخي للأخلاق المسيحية، وكل ذلك يرفدنا بإطار لفهم أسس الديانة التي جاء بها المسيح عليه السلام.

والناظر المتأمل فيما قام به الفاروقي<sup>(٧٨)</sup> يرى أنه قد انطلق من مسلمة تبني على القول بوجود جوهر ديني أساس اتخذ مظهراً له في اليهودية والمسيحية والإسلام، وذلك يعني أن الانحرافات التي حدثت في التاريخ يمكن بيانها إذا ما اتخذنا ذلك الجوهر الديني الأساس مقياساً لتحديد مدى الانحراف وأبعاده.

ويبدو لنا أن طريقة الفاروقي في التقويم تسعى إلى الربط بين الأديان الثلاثة، لا على أساس تاريخي محض يبين خط التطور ويعترف بذاتية وخصوصية أي من الأديان الثلاثة، ومن ثم يكون الحوار أو المقارنة أمراً مستحيلاً؛ إذ إن كان الحال كذلك، فيكون لأي من الأديان الثلاثة دائرته الخاصة التي لا يمكن النفاذ إليها؛ إلا بمنطقها الخاص، ولا يصح الحكم عليها إلا على الأسس التي تجعلها هي

<sup>٧٦</sup> - Urabah, pp. 1-13, and PP. 202-206.

<sup>٧٧</sup> - Christian Ethics, pp. 3-11.

<sup>٧٨</sup> - Ismail Raji al-Faruqi, "The Essence of Religion Experience in Islam" in Nu-men, Vol. xx, December, 1973.

أسساً للتقويم والحكم. لكن الفاروقي لا يرى أن الحوار أو المقارنة تقع في عداد المستحيل، بل هي في دائرة الإمكان، لكنها تحتاج إلى دربة ونظر عميق حتى يتمكن الباحث من التغلب على كل الصعوبات النظرية والعملية التي تجابهه في هذا الصدد.

فإن لم نتخذ مقولة أن هذه الديان الثلاثة هي مظاهر تاريخية لجوهر أساس؛ فإننا لن نستطيع أن نعقد حواراً بينها، أو أن نجري مقارنات بينها على أساس منطقي سليم؛ فإن سلامة منطق المقارنات وجدية المساحة المطلوبة للحوار تنطوي على التسليم بوجود جوهر أساس لتلك الديانات الثلاثة.

لكن يبقى السؤال قائماً: كيف يمكن التوصل إلى ذلك الجوهر؟

يرى الفاروقي أنه بالإمكان معرفة ذلك الجوهر إن كان محور الاستقصاء منصباً على المادة التاريخية التي بين أيدينا، دون الالتفات إلى التفسيرات اللاهوتية، أو التحكمات الاعتقادية. إذ إن هذه التفسيرات تمثل فهماً لتلك المادة التاريخية اقتضته - في بعض الأحيان - ضرورات عملية أو علمية تتعلق بتحديات خارجية، وذلك يجعل التفسيرات اللاهوتية أمراً طارئاً على النصوص الدينية، فيكون الاكتفاء بالنصوص الدينية أقرب إلى فهم ذلك الجوهر الأساس للدين، ويستقيم حال المقارنة في كونه منعقداً بين نصوص دينية ونصوص دينية أخرى صدرت عن صاحب الملة، أو أنها قد حُكِيت على لسانه.

أما إن أردنا أن نعقد المقارنة بين تلك المواقف اللاهوتية، فذلك يجعلنا أكثر بعداً عن مصدر صاحب الملة وما تنزلت عليه من النصوص، وقد يُقال إن التفسيرات اللاهوتية حينما تُقارن مع رصيفتها في الأديان الأخرى تستوفي شرط أن كليهما من صنف واحد، لكن عيب هذه المقارنة أنها تقع في مستوى يبعد عن جوهر الدين الأساس، إذ إن التعبير الأولي عن ذلك الجوهر هو ما جاء من صاحب الملة في تعبيراته المباشرة التي حُفظت في نصوص وحُكِيت عنه، ومن ثم جاءت التفسيرات اللاهوتية في مرحلة لاحقة معبرة عن معاني تلك النصوص على سبيل التفسير العقلي المنظم، أو التأويل الإشاري المنضبط، أو التأويل الباطني الشاطح.

إن الذي يجعل المقارنة بين هذه الديانات الثلاث أمراً ممكناً من ناحية عملية هو الارتباط التاريخي بينها، وهو أن الدينين الأخيرين قد ارتبطا باليهودية وتراثها الديني، وأن النصرانية قد عملت على إصلاح الميراث الديني اليهودي، وأن الإسلام قد جاء لإصلاح الميراث الديني اليهودي والنصراني، ووجه الانتباه إلى أولية ملة إبراهيم (عليه السلام)، وأهمية اتخاذها المبدأ الأساس في إصلاح ميراث كل من اليهودية والنصرانية بتحرير القول في شأن تلك الملة بتفاصيل دقيقة بينت معالم دعوة إبراهيم عليه السلام التي انطوت على عقيدة التوحيد وعالمية الأخلاق، ومن ثم كانت ملة إبراهيم عليه السلام هي المبدأ الذي يجمع هذه الأديان الثلاثة، والأساس التاريخي الذي ترجع إليه، حسب ما جاء في الإسلام للتعبير عن ملة إبراهيم (عليه السلام).

لقد احتوى الميراث الديني اليهودي، في شكله الراهن والذي تمثل التوراة موضعاً مركزياً فيه، على ثروة دينية بالغة الأهمية

والخطورة في تاريخ الإنسانية. وجاء الميراث الديني النصراني بشقيه المتمثل في الأناجيل الأربعة والتفسيرات الأخلاقية واللاهوتية والشعائرية التي انطوت عليها أعمال الرسل على ثروة دينية تضاهي في أهميتها تلك التي وقعت لليهودية. ولما جاء الإسلام بنى على تلك الثروة الدينية - على أساس مبدأ الهيمنة والتصديق - فكان لهاتين الديانتين - اليهودية والنصرانية - موضع مركزي في بيان القرآن لقصاص الأنبياء وشرائعهم.

لكن القرآن ربط هاتين الديانتين بملة إبراهيم (عليه السلام)، وذكر طرفاً من تجارب أنبياء آخرين. فاستقصاء القرآن لميراث الأنبياء السابقين لم يكن علي سبيل الحصر، والوضع المركزي لملة إبراهيم (عليه السلام) قد مثل ذلك الجوهر الأساس الذي تنتظم على أساسه الدعوة الدينية، وأن التشكلات الدينية لليهودية والنصرانية تمثلان كل أحوال الانحراف الممكنة في الأنساق الدينية، والأمراض التي تعترى التدين وحركات الإصلاح الديني والمخاطر التي تواجهها.

وفي كل ذلك فإن منطق الهيمنة والتصديق لا يلغي هذه الديانات السابقة؛ وإنما يزودنا بمنهجية في إعادة قراءتها وتقويمها بمنطق لا يفرض نفسه على تلك الأديان من الخارج، وإنما يتوخى التركيز على الجوهر الأساس للدين، ومحاكمة التشكلات التاريخية على أساس ذلك الجوهر، والحفاظ على تلك الثروة الدينية حتى لا ينقطع ميراث النضج الإنساني، ومن ثم يُعاد تكرار الأخطاء البشرية مرة تلو الأخرى. إذ إن في التأكيد على استمرارية تاريخ البشرية الديني، والاستناد على الفطرة الإنسانية مرتكزاً للنظام الاعتقادي والقيمي يجعل التواصل بين بني البشر أمراً ممكناً وفي غاية الأهمية لتحقيق

معاني القيم في حياة البشر وتاريخهم المشترك.

لقد حاول الفاروقي<sup>(٧٩)</sup>، في إطار دراسة الأخلاق المسيحية، التنظير للمنهج الفينومينولوجي ولفت الانتباه إلى ما وراء الدين كطريق لدرس الظاهرة الدينية - على وجه العموم - وفق نهج تركيبي يجمع بين أدوات الفهم والتقويم، لكنه لم يُسقط من حسابه مبدأ المسار الوجودي للعرب للجمع بين الأديان، والذي عدل عنه باتخاذ أطروحة أكثر قبولاً في وسط المشتغلين بدراسة الأديان، وهي ديانة بلاد الرافدين بحسبانها تمثل الأساس الحضاري والديني لملة إبراهيم (عليه السلام).

ولن نخائب الصواب إن ذهبنا إلى القول؛ بأن المنهج الفينومينولوجي - على يد الفاروقي - قد اتخذ أبعاداً معرفية وقيمية جد مهمة في تنظيم الحوار بين أصحاب الأديان على وجه الإطلاق، وأصحاب الأديان الثلاثة التي طبّق عليها منهجه.

فإذا زعم زاعم بأن النتائج التي توصّل إليها الفاروقي في دراسة اليهودية والمسيحية تمثّل وجهة النظر الإسلامية في فهم وتقويم هاتين الديانتين، فنقول: إن صح ذلك الزعم فلا بد من بيان أن النتائج التي توصّل إليها جاءت بصفاتها ثمرة منطقية لذلك المنهج الذي طوّره لدراسة الظاهرة الدينية، والذي اتسم بكثير من الحيطة والموضوعية في مقالاته الأساس، ولا شك أن الفاروقي قد نجح إلى حد بعيد في تطبيقه بتجرد وموضوعية بالغتين.

ولن يجد الدارس المنصف صعوبة في قبول الصياغة العلمية التي قدّمها الفاروقي للمنهج الفينومينولوجي، والإجراءات العملية التي اقترحها لدراسة الأخلاق المسيحية، ولعل السبب وراء عدم قبول النتائج التي توصل إليها يكمن في طبيعة الحوار الديني الذي لا يتوقع فيه قبول النتائج كإلزام مباشر للحوار؛ وإنما يتوخى دخول تلك النتائج كمسلمات في المجال الحيوي لتلك الأديان على مدى قد يطول أو يقصر بسبب عوامل خارجية كثيرة، لكن العامل الداخلي المحرك في قبولها هو الإملاءات الأولية للفترة الإنسانية السليمة.

### IX. الفاروقي ودراسة الأديان

لقد نظر الفاروقي في شأن دراسة الأديان في الغرب<sup>(٨٠)</sup>، ومن ثم رأى أهمية التوفر على جملة من المبادئ التي تُعين الدارس على إيجاد قواسم مشتركة بين أهل الأديان تُعينهم على الفهم والتقويم. حيث إن مبادئ الفهم قصد منها فهم الظاهرة الدينية على وجه العموم، وهي كذلك مبادئ عامة للتواصل بين البشر.

لكن هذه المبادئ العامة لا تقف عند حدّ الفهم المجرد، ولكنها تدعو إلى التقويم؛ إذ لا يعقل أن يتم الفهم لمجرد الفهم، فالفهم يدعو إلى تقويم ما قد وقع تحت طائلته، حسب نسق من المعاني، خاصة إن كان ما قد اتخذ كمادة للفهم يتعلّق بموضوع الأديان التي تُعنى بفهم الحياة والتعبير عنها وفقاً لنظر ينبنى على مقولات تركيبية تجمع بين الفهم والتقويم.

والفاروقي قد صدر في دراسته للأديان عن جملة من المبادئ الإنسانية العامة في الفهم والتقويم، وقد يُسرّع البعض في الحكم على هذه المبادئ بأنها تعبر أكثر عن مزاجه العلمي وقناعاته العلمية، أكثر من كونها معبرة عن قيم الإسلام. ولا شك بأن الفاروقي، بسبب إعداداته العلمي وعنايته الفائقة بموضوع الأخلاق ودراساتها، قد عكس ذلك بصورة إيجابية في دراسته للأديان عموماً وللإسلام والمسيحية واليهودية على وجه الخصوص.

ولن نجانب الصواب إن ذهبنا إلى أنه قد خطّ المعالم الرئيسة لعلم الأخلاق الديني المقارن على أسس عقلانية رشيدة، ولا شك -كذلك- في أنه بسبب نكبة ١٩٤٨م وخروجه من وطنه فلسطين بسبب الاحتلال الصهيوني له -القائم على مشروع عنصري قومي تلبّس بلبوس الدين- قد نظر في المآلات الأخلاقية والعملية لمثل هذه الدعاوى، وجرّه ذلك للنظر في العلاقة بين التصوّر الديني التوحيدي والأخلاق، ومن ثم تحرير القول في العلاقة بين الميتافيزيقيا المبنية على التوحيد والذي يترتب عليه عالمية القيم، والميتافيزيقيا القائمة على وحدة الوجود أو تعدّد الآلهة أو غيرها من الاحتمالات الميتافيزيقية المخالفة للتوحيد، وما يترتب على أيّ منها من نظام أخلاقي نسبي أو عنصري تجزيئي، أو غيرها من الاحتمالات الأخلاقية التي لا تعترف بمبدأ عالمية الأخلاق، فهذا الارتباط العملي أو الضروري بين التوحيد كمبدأ ميتافيزيقي، وبين مبدأ عالمية الأخلاق من البداهة بمكان، مما جعل الفاروقي لا يتوسع في الاحتجاج له<sup>(٨١)</sup>.

لقد أراد الفاروقي<sup>(٨٢)</sup> بيان أهمية النقاش الأخلاقي في حوار الأديان، وأن الفهم الحقيقي لقضايا علم الكلام لا يتأتى إلا بسبيل الربط بين قضايا علم الكلام وقضايا علم الأخلاق. وقد تنبه إلى أن المسائل الكلامية - حينما حاولت حل مشكلة الصفات وعلاقتها بالذات - لم تأت بطائل بسبب فصل المسائل الأخلاقية من علم الكلام والتركيز على القضايا الوجودية الميتافيزيقية، فلو أنه قد تم الربط بين المجالين لحلت المشكلة من أساسها.

ولكن بسبب الفصل بين المجالين، والتركيز على مقالة استحالة معرفة الذات الإلهية، وأن الصفات ليست هي الذات أو غير الذات، فإن النظر إلى تعدد الصفات وأن وحدانية الذات هي ليست مجرد وحدانية عددية، وإنما الصفات تعرفنا بجوانب متعددة من الذات، وأن معرفة الذات تتم بمعرفة الصفات، وطالما أن الإرادة الإلهية هي الصفة التي تربط بين الإنسان والذات الإلهية، وهي ذات الصفة التي بسبيلها يتم التعرف على مجال القيم، فإن لهذه الصفة محورية في فهم وتطبيق القيم الأخلاقية.

إن نسق القيم الأخلاقية الإنسانية العالمية يُستنتج ويتناغم مع عقيدة التوحيد، وذلك يعني أن نسق القيم الأخلاقية الأخرى يحدث تضاداً بينها وبين تلك القيم التي تستند على نظام عقدي توحيدي. قد يبدو لأول وهلة أن الموقف الأخلاقي العقائدي السابق يصعب الدفاع عنه بسبب المشكلات التي تكتنف النقاش الأخلاقي على وجه الإجمال، وحينما يرتبط ذلك النقاش بأبعاد دينية ميتافيزيقية،

ولكن الفاروقي بعد أن أجهز بصورة منطقية على الموقفين النسبي الأخلاقي والأخلاق الطبيعية، حاول بيان كيفية تنظيم القيم الأخلاقية في سلم هرمي، وكذلك كيفية ربط هذه القيم بالصفات الإلهية وبيان موضع الإنسان من هذه القيم.

إذ إن الإنسان هو كائن وجودي يربط بين الوجود المثالي والوجود المادي، ففيه هذه السمات المشتركة التي تستطيع أن تُعيّن القيم، لكن ذلك - بالنسبة للفاروقي - لا يعني أن تُعيّن القيم في الفعل الأخلاقي ينقلها من مجال القيم - وهو وجود مثالي - إلى مجال الوجود المادي؛ وإنما يعني أن الفعل الإنساني له القدرة على أن تتعيّن فيه القيم، ولكننا نُميّز بين تلك القيم وبين تلك التعيينات التي تقع لها في مجال الفعل الإنساني.

فهذا التمييز بين تعيينات القيم وتعددها في مجال الفعل الإنساني وبين القيم نفسها في وجودها المثالي في غاية الأهمية. ويُذكرنا الفاروقي بأنه يقسم الوجود إلى مراتب أربع، أولها: الوجود الحسي، وهذا هو الوجود المادي الذي نتعرف عليه عن طريق حواسنا. ثانيها: الوجود الذهني، وهو تلك الصور المجردة التي يكونها العقل الإنساني عن الوجود المادي. ثالثها: الوجود المثالي، وهو ذلك الوجود الميتافيزيقي. ورابعها: الوجود القيمي، وهو وجود مثالي، لكن الفرق بينه وبين الوجود الميتافيزيقي أن الأول يُعنى به علم الكلام (اللاهوت)، والثاني هو علم الأخلاق<sup>(٨٣)</sup>.

ذلك هو موقع علم الأخلاق - حسب فهم الفاروقي - ولذلك لا

بد أن يتوخى التنظير للنظم الأخلاقية هذه الارتباطات الوجودية التي هي لها، وكذلك موقع الإنسان ككائن وجودي له قدرات في الربط والتمييز بين هذه المراتب الوجودية، وهو في كل هذا وذاك له القدرة في أن تتعين القيم في فعله، لكننا نميز بين القيم حال تعيُّنها، وبين وجودها المثالي كقيم. فالتعَيُّن للقيمة في نفسها، ولكن لا يسلبها وجودها المنفصل عن الفعل الإنساني، ذلك لأننا ندرك أن قيمة الكرم تتعين في فعل الإنفاق، ولكننا نميز بين الفعل الأخلاقي الذي تعَيَّن في الإنفاق وبين الكرم كقيمة أخلاقية، فالتعدد ليس هو في ذات القيم، ولكنه في الفعل الإنساني المتعَيَّن في فعل الإنفاق.

لا شك أن اللغة الأخلاقية المعيارية هي لغة تؤكد على معنى ما يجب أن يكون، أو ما يجب أن يفعل، ولن نجانب الصواب إن قلنا كذلك، إنها تجمع بين الوصف والمعيارية، ولكن يطغى عليها الجانب المعياري التحريضي، ولما كان فعل الأمر فيها يستدعي إيجاد الفعل، وهو كذلك مرتبط بصفة الإرادة الإلهية التي نتعرف عليها من خلال الأوامر والنواهي؛ فإن الربط يبدو واضحاً بين المستوى الأخلاقي للغة والمستوى الميتافيزيقي.

لو سألنا: ما الذي حدث في تاريخ اليهودية، ومن ثم أدى إلى عدم اعتماد مبدأ عالمية الأخلاق؟، أو طالما أن ثمة رابطاً بين هذا المبدأ ومفهوم التوحيد يمكننا كذلك أن نجعل السؤال حول مفهوم التوحيد في اليهودية: هل حدث فيه تغيير أدى بدوره إلى التضحية بمبدأ عالمية الأخلاق؟.

نقول: حسب تحليل الفاروقي للعلاقة بين مفهوم التوحيد ومبدأ

عالمية الأخلاق، فإن التلازم بينهما يقتضي أن التغيير في مفهوم التوحيد يصحبه تحوُّل في اعتماد مبدأ عالمية الأخلاق، والتي تذهب إلى حصر عالمية الأخلاق في جماعة بعينها، بحيث ينحسر المبدأ لا يشمل الإنسانية جمعاء، ولكن ليصير مجال سريان القيم الأخلاقية على تلك الجماعة بعينها وبقية العنصر البشري لا يستحق أن يُعامل على أساس القيم الأخلاقية، ولا شك أن ذلك يقتضي تحوُّلاً خطيراً بين بني البشر في صلة بعضهم ببعض.

إن الانحراف الأخلاقي الذي وقعت فيه اليهودية يتمثل -عند الفاروقي<sup>(٨٤)</sup>- في تحوير فكرة الميثاق الإلهي من كونها قائمة على مبدأ الأهلية الأخلاقية واستيفاء شروط ذلك الميثاق، إلى كونها قائمة على مبدأ اختيار اعتباطي يكون مظهره أمراً خارجياً لا علاقة له بالأخلاق والقيم. بينما يؤمن الفاروقي بأن فكرة الميثاق الإلهي مبدأ ديني في غاية الأهمية؛ إلا أنه يؤكد على أن المعنى الأخلاقي لذلك الميثاق هو الكفيل بجعله ميثاقاً دينياً مرتبطاً بفكرة التوحيد وعالمية الأخلاق. وحينما يتحوَّل الميثاق إلى اختيار اعتباطي تكون الدلالة عليه وسم خارجي لا صلة له بالقيم الأخلاقية، ويصير من الصعوبة بمكان المحافظة على مبدأ التوحيد وعالمية الأخلاق.

لإثبات صحة ما ذهب إليه من زعم سابق في الربط بين الميثاق الإلهي ومبدأ التوحيد وعالمية الأخلاق، قام الفاروقي بدراسة مستفيضة لنصِّ التوراة لفهم الرؤية الكلية التي صدرت عنها، وموقع بني إسرائيل من التاريخ الإنساني، ثم دور مرحلة ما بعد السبي البابلي

في تشكيل ذلك التراث، حيث إنه قد دوّن بصورة نهائية في تلك المرحلة.

يرى الفاروقي أن فترة السبي البابلي قد أثرت -على يد عزرا- تحولات جذرية في اليهودية. لقد حوّل عزرا نص التوراة إلى مجموعة من الأحكام القانونية التي يجب على اليهودي القيام بها في حياته، وركزت هذه الأحكام على أهمية الحفاظ على نقاء العنصر اليهودي من ناحية عرقية، وتأكيد أهمية انعزال اليهود عن غيرهم من الأمم. فكانت هذه هي الأسس الجديدة التي حكمت حركة العودة إلى أورشليم، وإعادة بناء هيكل سليمان، وأدى ذلك لاتخاذ مواقف متشددة في المستوى الاجتماعي والأسري ضد من يخالف هذه التوجهات التي تُعني بالحفاظ على نقاء العرق اليهودي، وأن يتخذ الميثاق الإلهي وسماً مادياً في الجسد الإنساني يُشار إليه بالختان عند الرجال من اليهود، ويؤكد على معنى أن الاختيار الإلهي لإبراهيم (عليه السلام) لم يكن بسبب أهلية إبراهيم (عليه السلام) لذلك الاختيار، أو بسبب مواقفه الأخلاقية والعقدية؛ وإنما كان اختياراً اعتباطياً انتقل -فيما بعد- لنسل إبراهيم عن طريق إسحاق ويعقوب (عليهما السلام) بصورة جعلت من المستحيل على الإله التحول عن ذلك الميثاق، وكذلك بالنسبة لليهود الذين يقعون تحت طائلة الميثاق بسبب ميلادهم كيهود.

هذا التوجّه العنصري في فهم الميثاق جعل من قصة إبراهيم (عليه السلام) في التوراة لا تحتوي على أي تفاصيل تُبين لنا مسوغات اختياره لهذا الميثاق، ومن ثم فقد هذا الميثاق معناه الأخلاقي، وترتب على ذلك -فيما بعد- أن تحوّل مفهوم التوحيد في اليهودية

إلى جعل الإله إلهاً لبني إسرائيل وحدهم، فصار إلهاً قومياً لشعبه، بدل كونه رباً للعالمين وخالقاً للكون، وصار اليهودي لا يرى مندوحة في أن تتخذ الشعوب الأخرى آلهة لها، ولكن لا يحق لليهودي اتخاذ إله آخر له.

ولذلك يرى الفاروقي أن الانحراف الأخلاقي عند اليهود الذي وقع في زمن عزرا يرجع إلى ذلك التحوير الخطير الذي طرأ على مفهوم التوحيد في اليهودية. فحينما صار الإله يهوه إلهاً قومياً لبني إسرائيل تحوّل مفهوم عالمية الأخلاق إلى نظر تجزيئي في شأن الأخلاق، حيث يحق لليهودي التعامل بقيم أخلاقية رفيعة مع نظيره اليهودي -فقط- ولا حق للأغيار (الجويم) أن يُعامل معهم بتلك القيم الأخلاقية.

ولقد نجح الفاروقي في تحليله لما احتوت عليه التوراة في صيغتها التي تمّت في السبي البابلي على ذلك في التفريط في شأن التوحيد وفي شأن عالمية القيم الأخلاقية، وقد ذهب في تحليله إلى إبراز أمر آخر في شأن الأخلاق اليهودية وتطوّرها في مرحلة السبي البابلي وما بعده، وهو أنها صارت أخلاقاً تؤكد على الفعل الخارجي، ولا تحفل بالنية والقصد من وراء ذلك الفعل حال إتيانه من قبل الفرد. فيكفي في الفعل أن يكون مقبولاً من ناحية دينية أن يتوافق في شكله الخارجي مع ما ورد في التوراة، ويقوم مآل الفعل بخدمته لشعب الله المختار، وإن خالف في مظهره تعاليم التوراة، ذلك لأن القصد من تلك التعاليم هو الحفاظ على شعب الله المختار.

إذاً هذا الوضع الذي اتخذته الأخلاق على يد عزرا، وتطوّر فيما

بعد في مرحلة ما بعد السبي البابلي ربط بين القيم الأخلاقية وبين ما تُفضي إليه في شأن الحفاظ على شعب الله المختار، فهي أخلاق نفعية لها غرض قومي محدد، وهي كذلك تُعنى -على مستوى الفعل- بالفعل الخارجي الذي يجب على اليهودي التلبس به دون العناية بالقصد والنية من إتيان الفعل.

وهذا النظام الأخلاقي -حسب رأي الفاروقي<sup>(٨٥)</sup>- يُضحيّ بأساس القيم الأخلاقية، ويدعو إلى قيم نفعية تتعارض مع موجبات الفعل الأخلاقي القيمي الديني، أو القيمي الإنساني على إطلاقه. هذا الخلل الذي طرأ على مفهوم الأخلاق هو الذي أفضى إلى دعوة عيسى (عليه السلام)، حسب تحليل الفاروقي.

لقد توسع الفاروقي كثيراً في بيان تحليلاته الأخلاقية والعقدية التي ذهب إليها في كتاب (الإسلام ومشكلة إسرائيل)<sup>(٨٦)</sup>، حيث إنه في كتابه (العروبة) و(الأخلاق المسيحية) قد نظر من ناحية عقيدية وأخلاقية للديانة اليهودية وركز على الانحرافات العقدية والأخلاقية التي وقعت في تلك الديانة من خلال النظر في تاريخها الديني وتطور المؤلفات الدينية في هذا المضمّن. لكنه في كتابه الأخير أضاف للتحليلات السابقة تركيزاً خاصاً على المسألة اليهودية في أوروبا وتطور القومية الأوروبية التي أفضت إلى دعوة اليهود لإنشاء وطن قومي لهم على غرار مفهوم القومية في أوروبا، ثم تداعيات الحرب العالمية الثانية التي أدت إلى قيام المحرقة وتجديد الدعوة في إنشاء

وطن قومي لليهود وقيام دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨م على أرض فلسطين، ثم بين الخلل الأخلاقي والقانوني الذي قامت عليه تلك الدولة وخطر الحركة الصهيونية على اليهودية وأسس الحل لتلك المشكلة من وجهة النظر الإسلامية.

ويرى الفاروقي أنه بقيام دولة إسرائيل صار الحوار مع أصحاب الديانة اليهودية يتخذ مساراً جديداً من كونه حواراً دينياً لتصحيح عقيدة تتعلق بالتوحيد ومبدأ عالمية الأخلاق إلى حوار يتناول مشكلات سياسياً له جذور دينية ترجع إلى ما قام به عزرا من إعادة صياغة لليهودية في نهايات فترة السبي البابلي وما بعده<sup>(٨٧)</sup>.

لا شك أن الفاروقي في دراسته لليهودية قد طوّر منهجاً علمياً لفهم هذه الديانة معتمداً في ذلك على نظر فسيح في وثائقها الدينية وتطورها التاريخي في مواجهة التحديات المختلفة، وقد ركّز في كتابه (الإسلام ومشكلة إسرائيل) على تحديات الحداثة التي عمل مفكرو الديانة اليهودية على مواجهتها بإصلاح اليهودية نفسها ومحاولة الاندماج في المجتمعات الأوروبية بعد العزلة التي فرضت عليهم من قبل الكنيسة الكاثوليكية طوال القرون الوسطى إلى قيام الثورة الفرنسية، ونتج عن ذلك تحوّل في معاملة اليهود في فرنسا وفي بقية الدول الأوروبية الأخرى التي استبدلت نظمها السياسية الدينية بنظم قومية علمانية أتاح لليهود المشاركة في الحياة العامة الخروج من «الجيتو اليهودي»<sup>(٨٨)</sup>.

Ibid, PP. 28-114 - ٨٧

Ibid, PP. 14-20 - ٨٨

Ibid. pp. 59-67. and Urubah, pp. 21-48 - ٨٥

Ismail Raji al-Faruqi, Islam and the Problem of Israel, (KL: The Other Press, - ٨٦

2003).



في تحليل رائد بين الفاروقي خطورة دور إسرائيل على الديانة اليهودية وخطورة الحركة الصهيونية على العلاقات اليهودية الإسلامية، وكيف أن الحركة الصهيونية تسعى إلى نسف أسس التعايش السلمي بين المسلمين واليهود في العالم الإسلامي الذي كان مثالا يحتذى في التسامح الديني وكانت دار الإسلام ملجأ وملاذا لليهود من الاضطهاد المسيحي على مر العصور.

لكن الحركة الصهيونية بسبب تحالفها مع القوى الاستعمارية الأوروبية فشلت في فهم الدور الحضاري الذي قام به الإسلام في توفير مناخ علمي ازدهرت فيه اللغة العبرية، وأثمرت مؤلفات قام بها علماء يهود في إثراء العلم الديني اليهودي في مجالات متعددة شملت القانون والفلسفة والتصوف، وكذلك أسهم بعض هؤلاء في بناء المعرفة والتقنية في إطار الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس وغيرها من بقية بقاع العالم الإسلامي طوال القرون التي ازدهرت فيها الحضارة الإسلامية، وأسهموا كذلك في الحوار الديني والمسابقات الكلامية بين الإسلام واليهودية<sup>(٨٩)</sup>.

إن الطريقة التي ركب بها الفاروقي حجته الأساس في كتاب (الإسلام ومشكلة إسرائيل) تدل على المعرفة عميقة بالتراث اليهودي الديني، وفهم رائد في مجال التحولات التي حدثت وسط يهود الشتات في أوروبا وأمريكا من بعد، وأثر الحداثة في اليهودية واليهود، والدور الخطير الذي قامت به الحركة الصهيونية في محاولة إعطاء المفاهيم الدينية اليهودية مضامين سياسية استعمارية، واستغلال

أوضاع ما بعد الحرب العالمية الثانية لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين.

فإن أجلنا النظر في مقتضيات ما قام به الفاروقي من تحليل ديني عميق نرى أنه قد استفاد من معارفه وأبحاثه التي انعكست في مؤلفاته السابقة وقام باستثمارها بصورة خلاقة في نقاشه لمشكلة إسرائيل وكيفية إيجاد حل لها من منطلقات إسلامية قائمة على العدل، وراعية لأسس التعايش السلمي والتسامح الديني على أساس أن الفكر القومي الأوروبي ينطلق من مسلمة عنصرية لا تؤكد على المشترك الإنساني، ولا تسعى باستثماره لصالح الإنسانية جمعاء.

ولذلك تكون مشكلة الأقليات فيه، سواء أكانت أقليات لغوية أو عرقية أو دينية، هي مشكلات تؤرق الكيان القومي ويسعى لحلها في مستويات عدة، كلها تكون على حساب استمرار تلك الأقليات في التعبير عن نفسها كأقليات، بينما النظام الإسلامي العالمي يقوم على مبدأ حرية الاختيار الإنساني كأمر وجودي، وأن الاختلاف والتنوع الإنساني هما كذلك أمران وجوديان، ولذلك لا بد من استثمارهما لصالح الإنسانية جمعاء.

لذلك فإن الحقوق التي يمنحها النظام الإسلامي العالمي تتيح لتلك الأقليات التعبير عن نفسها في كل المجالات، ويؤسس -كذلك- لقواعد دينية كلية تراعي ذلك التعدد العرقي والديني واللغوي، ومن ثم فإن وجود الأقليات لا يشكل خطورة تهدد النظام، لأن النظام قائم على الاعتراف بها كحقائق وجودية، وله من القواعد السياسية والأخلاقية والاجتماعية ما يضمن استمرارها شاهداً على سماحة

الإسلام وسعته. ومن ثم كذلك لا تنعزل هذه الأقليات للحفاظ على وجودها؛ وإنما يكون وجودها ضمن سياق يسعى لتنميتها وإتاحة الفرصة للإنسان بالتعبير عن حرية الإرادة التي هي مناط التكليف وأساس الأمانة التي لأجلها قد خلق. والحال كذلك فإن وجود الأقليات فرصة طيبة لإثراء النسيج الداخلي للنظام الإسلامي، وليس خطراً يمكن أن يتهدده من الداخل، ومنه يمكن أن يجد أعداء ذلك النظام ذريعة لخلخلته ونسف أسسه ونسق التغايش الداخلي فيه.

ويسعنا القول إن النظام الإسلامي العالمي يتجاوز مشكلة الأقليات بسبيل تجاوز الأسس التي انبنت عليها، فالروح العالمية والإنسانية التي يقوم عليها ذلك النظام تأبى أن يكون للأقليات وجود يمكن أن ينظر إليه بنوع من الريبة أو الحساسية التي تجعل من هو في دائرة الإقليات يتكلس حول نفسه ليضمن بقاءه واستمرار وجوده، وأن ما أعطيه من حقوق ليس إلا مقدمة لاحتوائه في إطار في ذلك النظام. فحق العيش والتعليم وممارسة العقائد الدينية ونشرها بين أفراد ذلك الدين وضمان استمرارها هي حقوق جوهرية يحفظها النظام الإسلامي العالمي وتقع على سبيل التعاقد الديني بين تلك المجموعات وبين النظام الإسلامي العالمي، إضافة إلى أن حقوقاً تفصيلية أخرى تدخل في دائرة هذه الحقوق الأساسية.

إن الأسس المركزية والمشاعر القومية الرومانسية التي قامت عليها الدولة القومية في تضاد واضح مع المبادئ الإنسانية العالمية التي يقوم عليها النظام العالمي الإسلامي، فإن كانت الدولة القومية بطبيعتها تكوينها تعتبر وجود الأقليات مُشكلاً قومياً يهدد وجودها إن لم تجد التدابير المناسبة في التعاطي معه؛ فإن النظام الإسلامي

العالمي يجد في الأقليات فرصة طيبة للتعارف الإنساني والربط بين معاني التضحية وعالمية الأخلاق ووحدة الأصل الإنساني في تحقيق معنى خلافة الإنسان في الأرض.

لا بد من القول إن الفاروقي في درسه لليهودية ربط بينها وبين المسيحية والإسلام في إطار مقولة المسار الوجودي للعرب<sup>(٩٠)</sup>، أو ملة إبراهيم التي هي أصل الأديان الثلاثة، أو ديانة بلاد ما بين النهرين كآساس حضاري تحرك فيه إبراهيم (عليه السلام). وطالما أن كتابه الثاني الذي أنجزه بعد كتاب (العروبة) عُني بالأخلاق المسيحية؛ فإنه قد قام بربط المسيحية بدرس اليهودية على أساس أن الفهم التاريخي القويم للمسيحية لا يتم إلا بالنظر في الخلفية اليهودية. وهو في مقدمة كتابه عن الأخلاق المسيحية بيّن أنه ينتمي إلى الإسلام والتراث الديني الذي ينطلق منه يكن كل التجلة والتقدير للمسيح عليه السلام بحسبانه من رسل الله الكرام<sup>(٩١)</sup>.

يبدو جلياً -عند الفاروقي- أهمية الربط بين اليهودية والمسيحية في أي دراسة تريد أن تستقصي الجذور التاريخية للمسيحية وتقدم فهماً صحيحاً لها، وهذا ما فعله الفاروقي حينما أراد درس الأخلاق المسيحية، ولذلك لا بد من ترتيب الحوار مع أتباع الديانة المسيحية على اعتباره مكتملاً للحوار مع أتباع الديانة اليهودية بدرجة من الدرجات. وطالما أن الحضارة الغربية المعاصرة لها جذور مسيحية-يهودية، فلا بد من أن تؤخذ بعين الاعتبار تلك الارتباطات التاريخية، ويصير الأمر أكثر أهمية وارتباطاً بالنظر في التطورات التي لحقت

٩٠ - 1-13. Urubah, pp.

٩١ - 1. Christian Ethics, p.

اليهودية بسبب الحداثة الأوروبية والوجود اليهودي في أوروبا، وما أفرزه من تجربة تاريخية ودينية كان من نتائجها قيام الحركة الصهيونية وإنشاء وطن قومي لليهود في أرض فلسطين.

لقد رأى الفاروقي في دراسة المسيحية ضرورة التمييز بين تلك الديانة التي عرضها كتبة الإنجيل الأربعة في معرفة تاريخهم لحياة السيد المسيح (عليه السلام) وإيرادهم لأقواله وأفعاله، وبين كتابات بولس وما عرف بأعمال الرسل. فالأولى تُعبر عن شخصية المسيح وتعاليمه؛ أما الثانية فهي تأويل لاهوتي لتلك الأقوال والأفعال، وهذا التمييز أفضى بالفاروقي للقول بوجود ديانتين، الأولى منهما أقرب في التعبير عن روح تعاليم السيد المسيح، أما الثانية فصلتها بتلك التعاليم واهية للغاية، بل إنها قد عبّرت عن ثقافة وخيال ديني بعيد الصلة بملة إبراهيم (عليه السلام). ولقد فعل تاريخ الكنيسة فعله في أن لقيت تأويلات بولس حظاً من الذيوع والقبول، مما جعلها تغطي على ما سواها، ومن ثم فإن المؤلفات المسيحية اللاهوتية الأساس ممثلة فيما قام به أوغسطين (٣٥٤م - ٤٣٠م) أو توما الأكويني (١٢٢٥م - ١٢٧٤م) قد تبعت اتجاه بولس في التعبير عن المسيحية، والتي صارت ديناً يُعنى بالخلاص القائم على أساس الخطيئة الأولى.

فلما كانت الخطيئة الأولى كونية وضرورية اقتضت أن يكون التكفير عنها بصلب ابن الله، وذلك لأن آدم وبقية البشر ليس في مكنتهم التكفير عن خطيئة وصفت بأنها كونية وضرورية. ولذلك فإن المسيحية - بهذه الكيفية - هي دين يُعنى بالخلاص القائم على قبول عقيدة الصلب، وذلك يعني في نهاياته المنطقية عدم جدوى الفعل الأخلاقي الإنساني.

فإن كانت الخطيئة الأولى هي أس الخلل الكوني الذي حدث، وأنها تتوارث، وأن الإنسان قد فقد تلك الصورة الإلهية التي خلُق عليها بعد إتيان آدم الخطيئة الأولى؛ فإن الإنسانية بداية بآدم إلى نهاية البشرية ليس في مكنتهم جميعاً استعادة تلك الصورة الإلهية دون التدخل الإلهي المباشر الذي نتج عنه صلب ابن الله ليكفر عن الخطيئة الأولى، ويجعل الخلاص الإنساني ممكناً ومتمثلاً في قبول عقيدة الصلب.

رأى الفاروقي (٩٢) - في هذا المنطق الديني - لفهم خطيئة آدم (عليه السلام) وما ترتب على ذلك من خلل في فهم للتوحيد والألوهية اتجاهها لإفراغ الفعل الإنساني من محتواه الأخلاقي، ورأى كذلك أنه قد أحدث خللاً بيناً في فهم عقيدة التوحيد، رغم أن المسيحية تؤكد على عقيدة التوحيد التي جاءت في التوراة، إلا أن رفع عيسى لمقام الألوهية، وجعل مقام الألوهية يتسع للأب والابن والروح القدس، وأنهم إله واحد، كل ذلك أفضى إلى ضرورة قبول التناقضات النهائية كمبدأ لفهم عقيدة التثليث التي تجمع بين التثليث والتوحيد في صعيد واحد.

لقد تبع فهم التوحيد في إطار عقيدة التثليث - حسب رأي الفاروقي - خلل جوهري في التعبير عن الفعل الإنساني كفعل أخلاقي، وقد زاد الأمر تعقيداً أكثر مسألة الخطيئة الأولى في كونها ضرورية وكونية، وأن البشر يتوارثونها، وأن الإنسانية قد فقدت ذلك السمات الإلهي الذي خلقت عليه بسبب تلك الخطيئة، وإن كانت

الخطيئة الأولى قد ارتكبها آدم أبو البشر؛ فإن آدم ابن الله هو الوحيد المؤهل للتكفير عنها بموته على الصليب، والخلاص لا يتحقق للبشر إلا بقبولهم لعقيدة الصلب التي تتضمن اتخاذ المسيح ابناً للإله ضمن ثلاث الأب والابن والروح القدس.

من كل ذلك لا يبدو إمكان وصف الفعل الإنساني بأنه فعل أخلاقي سواء في المستوى الفردي أو الاجتماعي، وذلك لاحتكار المسيح - حسب مبدأ الفداء - لجوهر الفعل الأخلاقي، ولقدرة ذلك الفعل وحده على التكفير عن كل الخطايا، وأولها وأهمها الخطيئة الأولى؛ فإن الفعل الإنساني يتمحور حول قبول هذه المهمة الأخلاقية التكفيرية التي قام بها ابن الله ليعاني ملأ الموت على الصليب بدافع الحب ليتخلص البشر من خطيئتهم الأولى.

لا شك أن الخلل في فهم الفعل الإنساني الأخلاقي الذي وقع في المسيحية - مثلما وقع من قبل في اليهودية - علته الأولى هي الخلل في فهم التنزيه في إطار عقيدة التوحيد. فحينما وقعت اليهودية في خلل جعل الإله الواحد الأحد خالق الخلق إلهاً قومياً لبني إسرائيل دون الخلق قاطبة، رأت أن لا مندوحة في أن تتخذ الشعوب الأخرى آلهة لها وقع الخلل في تنزيه الإله، وكذلك الحط من مقام الألوهية، وتبع ذلك أن صارت الأخلاق أخلاقاً تجزئية يكال فيها بمكيالين؛ كيل يتوخى العدل والقيم الأخلاقية العليا لمن كان من شعب الله المختار بسبب الميثاق الإلهي الذي أفرغ من معناه الأخلاقي، وكيل آخر لبقية بني البشر مبرأ من القيم الأخلاقية، لأنهم لا يستحقون التعامل به ذلك بسبب أن الميثاق الإلهي لا يشملهم.

وتحوّل كذلك الفعل الأخلاقي على يد عزرا بالنسبة لليهود الذي يشملهم الميثاق الإلهي إلى فعل يُعنى بظاهر الفعل ونتائجه المباشرة في الحفاظ على وجود شعب الله المختار وتحقيق غايته التاريخية؛ أما القصد الأخلاقي وراء ذلك الفعل فلا مجال للتنبيه عليه، ولذلك تحولت تعاليم التوراة على يد عزرا إلى جملة من الرسوم الطقوسية والأحكام القانونية القصد من ورائها الحفاظ على شعب الله المختار، وتحقيق الغرض الدنيوي التاريخي من وجوده<sup>(٩٣)</sup>.

وفي المقابل فإن المسيحية التي نادى بها بولس<sup>(٩٤)</sup> حينما أخلّت بتنزيه الإله، ونادت بعقيدة التثليث على أساس تجسد الإله وموته على الصليب، صار الفعل الأخلاقي حكراً على الإله، ولم يبق للإنسان إلا إرادة الإيمان بعقيدة التثليث، وما يتبعها من لواحق تبين معنى الصلب والفداء والخلاص من الخطيئة الأولى.

وعليه يتركز الفعل الأخلاقي حول الخطيئة الأولى والتي تُوصف بأنها كونية وضرورية ولا طاقة للإنسان بالتكفير عنها، بل إن الذي يقبل عقيدة الصلب - من ناحية أخلاقية ومنطقية حسب ما تفضي إليه تلك العقيدة - قد رُفع عنه القلم في كل ما يأتي من خطايا، لأنه قد تحرر من خطيئته الأولى. ولا نجد مسوغاً أخلاقياً أو منطقياً في هذا النظر إلا إن قمنا بالقول بأن من يقبل عقيدة الصلب يستحيل في حقه أي خطيئة من الخطايا بعد ذلك، وهذا لعمرى قول يكذبه التاريخ الإنساني والواقع المشهود.

٩٣ - Ibid, pp. 50-67

٩٤ - Ibid, pp. 203-206

إن ما وقعت فيه المسيحية من مغالط أخلاقية كلها ترجع إلى الخلل في تنزيه الإله الواحد الأحد، وفي ذلك بيان كاف لارتباط عقيدة التوحيد القائمة على التنزيه المطلق للإله الواحد الخالق المدبر المنزه عن مشابهة الحوادث والموصوف بأنه «ليس كمثله شيء» بمبدأ عالمية الأخلاق، وأنها نابعة من نظرة الإنسان السليمة المبرأة من الرعونات.

لم يترك الفاروقي<sup>(٩٥)</sup> القول في شأن الأخلاق المسيحية إلى ذلك الانحراف الذي حدث فيها، ولكنه نظر في ما قام بجمعه كتبة الأنجيل الأربعة، من أقوال نسبت للسيد المسيح (عليه السلام)، ومن ثم سعى لمحاولة إعادة فهم القيم الأخلاقية التي جاءت بها على خلفية الانحرافات التي حدثت في فهم التوراة بعد السبي البابلي، وما جاء به عزرا من أحكام لتلخيص ما احتوته التوراة من تعاليم. ونظر في القيم الأخلاقية التي جاء بها المسيح (عليه السلام) من خلال تعليقاته على ما جاءت به التوراة من قيم، وما جاءت به كذلك من تعاليم أخلاقية دينية كلية.

رأى الفاروقي أن تكون نقطة انطلاقه هي حينما سئل السيد المسيح (عليه السلام) عن ما هو المبدأ الأول؟ فكانت إجابته مماثلة لما جاء في التوراة: «أن تحب الإله من كل قلبك وروحك»، ثم أخطأ بعض أولئك الكتبة - حسب رأي الفاروقي - وأضاف إلى هذا المبدأ «وأن تحب جارك». لكن الفاروقي يدلنا على مغزى الثورة الأخلاقية التي جاء بها المسيح (عليه السلام) والتي تقوم على مبدأ أن محبة الإله

بهذه الكيفية الكلية تحدث تحولاً في كيان الفرد إزاء خالقه، ومن ثم يحفظه هذا الحب من الوقوع في أي معصية، وكلما كان ذلك الحب حقيقياً أثر في نفس الفرد تلك القوة الروحية التي لا يتخيل أن من يُحصِّلها يمكن له أن يقع في محذور.

فالأولية التي لمبدأ محبة الإله هي ليست أولية عددية يتبعها مبدأ آخر يكون ثانياً لذلك الأول؛ وإنما هي أولية لا ثاني لها أو ثالث. فالذي تحدثه في نفس الفرد هو أنها تعيد ترتيب علاقته بالله، وفق مبدأ المحبة التي تشمل كل كيان الفرد، فتتوجه كل جوارحه من بعد ذلك، لتعبر عن تلك المحبة.

فلئن كانت الأخلاق اليهودية التي حوّلها عزرا إلى جملة من الأحكام القانونية التي تحكم سلوك الفرد، وتضبطها لتحقيق غاية خارجية بعينها لا صلة لها بالعلاقة بين الفرد وخالقه، فإن ما جاء به السيد المسيح (عليه السلام) من التركيز على أهمية المبدأ الأخلاقي الداعي إلى محبة الإله من كل ذرة في كيان الفرد، ينصلح به حال الفرد، ويكون كل فعل يصدر عنه نابعاً ومعبراً عن تلك المحبة. وما جاء به السيد المسيح في هذا الشأن يؤكد على أهمية النظر إلى باطن الفعل الإنساني وإلى القصد من الفعل، فيكون الفعل أخلاقياً إن كان القصد منه قصداً أخلاقياً. فإن كان الفعل نابعاً من محبة الله وحده، وليس صادراً عن أي غرض آخر فلا شك في أخلاقية ذلك الفعل، وإن لم يكن كذلك وإنما كان لغرض نفعي فلا يمكن تعلّقه بالقيم الأخلاقية.

فإن وصفنا الأخلاق التوراتية - كما قام عزرا بتنظيمها - بأنها

أخلاق تُعنى بظاهر الفعل ورسمه؛ فإن الأخلاق التي نَبَّه عليها المسيح تنطلق من باطن الفعل، وتُعنى بالقصد الذي صدر بموجبه ذلك الفعل. وقد فصل الفاروقي في شأن القول في انعكاس هذا المبدأ الأخلاقي على المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وكيف كانت إجابات السيد المسيح (عليه السلام) في أقواله وأفعاله نابعة من ذلك المبدأ الكلي الذي هو في الأصل مبدأ توراتي، لكنه اتخذ معنى كلياً في إصلاح السيد المسيح (عليه السلام) للأخلاق اليهودية، وبين كيفية أولوية هذا المبدأ، فالإجابات التي صدرت عن السيد المسيح (عليه السلام) في مجالات الحياة المختلفة، كلها تصبُّ في بيان هذا المبدأ وأوليته في الاحتجاج الأخلاقي.

على هذا المنوال نسج الفاروقي معالم النظام الأخلاقي الذي دعا إليه السيد المسيح (عليه السلام) حسب الأقوال التي نسبت إليه في الأناجيل الأربعة، ومن ثم جاءت تعاليم المسيح (عليه السلام) مصححة للانحرافات التي وقعت في تدوين بني إسرائيل على أساس التوراة، فبدلاً من التبشير بإعادة ملك بني إسرائيل والتحرير على عصيان الدولة الرومانية، دعا المسيح أولاً إلى إحداث ذلك التحول الأخلاقي في نفس الفرد، والذي يتبعه تحرر داخلي يصعب بعده أن تكون ثمة هيبة أو سطوة رومانية على ذلك الفرد، ومن ثم؛ فإن مملكة الإله ستحقق في الواقع بعد أن تحققت في نفوس الناس بعد انصلاح صلتهم بالله وفق مبدأ محبة الله. هذا الإصلاح الأخلاقي الجوهرى يجعل من وجود الاحتلال الروماني أمراً مستحيل التحقق أو الاستمرار.

الغرض الذي نزرع إليه الفاروقي<sup>(٩٦)</sup> هو بيان الصلة بين الأخلاق المسيحية والأخلاق اليهودية، والغاية التي قصد إليها كل ذلك بيان الصلة بين التوحيد ومبدأ عالمية الأخلاق. فما آلت إليه الأخلاق اليهودية من نزعة تجزئية عنصرية بعد فترة السبي البابلي كان نتيجة مباشرة لإفراغ الميثاق الإلهي من محتواه الأخلاقي، وجعل الإله إلهاً قومياً لبني إسرائيل، ولذلك انتهض السيد المسيح (عليه السلام) لإعادة الأمور إلى نصابها الصحيح، فكانت أقواله وأفعاله التي جمعها كتبة الأناجيل موجّهة لتصحيح ذلك الانحراف.

لكن التأويل اللاهوتي، الذي جاء على لسان بولس، أخرج المسيحية من كونها الديانة التي نادى بها السيد المسيح (عليه السلام)، إلى ديانة جديدة عمدتها الخطيئة الأولى، وسَمَّتها نظام أخلاقي لاهوتي يتعارض بصورة جوهرية مع تعاليم المسيحية والخلفية اليهودية التي جاءت لمواجهتها وإصلاحها.

ويسعنا القول بأن الفاروقي قد التمس لنفسه سبيلاً لبيان صحة ما ذهب إليه في الفصل بين ديانة المسيح (عليه السلام)، كما جاءت في الأناجيل، وبين تلك التأويلات اللاهوتية التي وردت على لسان بولس، وأن كلتا الديانتين تعبران عن نظام أخلاقي منفصل؛ أحدهما يستقيم مع مبدأ التوحيد وعالمية الأخلاق، والآخر يقع في المحذور من التضحية بمبدأ التوحيد وجعل الفعل الأخلاقي الإنساني مستحيل الوقوع.

تلك إذاً هي المفاصل الرئيسة التي ستحكم أسس الحوار مع

# تعقيبات

ثانياً: الأجنبية

## Isma'il Ragi A. a-Faruqi:

- Christian Ethics, (Montreal: McGill University Press, 1967).
- Islam and the Problem of Israel, (KL: The Other Press, 2003).
- Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, (Brentwood: IIIT, 1982).
- "The Essence of Religion Experience in Islam" in Numen, Vol. xx, December, 1973.
- Urubah and Religion (Amsterdam: Djambatan, 1962).

## Isma'il Ragi A. al-Faruqi and Lois

**Lamya' al Faruqi**, The cultural Atlas of Islam (New York: Macmillan Publishity, 1986).

**Jerry Z. Muller**, "Us and Them: The Enduring Power of Ethnic nationalism", Foreign Affairs, March/April, 2008, vol. 87, Number 2.

**Kamar Oniah Kamaruzaman**, Early Muslim Scholarship in Religionswissenschaft, (KL: ISTAC, IIUM, 2003).

## أ.د. عبد الله حسن زروق

يسعدني أن أعلق على هذا البحث الرصين والعميق والمفيد، بإذن الله. إن جودة البحث وقوة حججه لا تمنع من إبداء بعض الملاحظات عليه، وبالإضافة للتقييم الذي سوف أقوم به فسوف أحاول النظر في تطوير البحث والدفع به إلى رحاب أوسع ما وجدت إلى ذلك من سبيل، وهو مقصد يحث عليه مركز التنوير المعرفي مناقشي البحوث التي يقوم بنشرها.

وستكون هذه الملاحظات على الجزء الخاص في البحث عن منهج الحوار عند الفاروقي، وفي هذا الجزء حدّد الأستاذ الدكتور إبراهيم محمد زين (الذي سوف نشير إليه في هذا التعليق بالباحث) هدف الحوار ومنهجه وضوابطه وموضوعاته ونتائجه عند الفاروقي.

### هدف الحوار:

قال الباحث عن هدف الحوار عند الفاروقي: «والغرض الأسمى منه هو الوصول إلى الحق»، وأعطى في موضع آخر هدفاً أقل قوة فقال: «إن غاية الحوار الإسهام في تخفيف حدة العداء والتحيز الأعمى، تحقيق معنى «عدو عاقل خير من صديق جاهل». فالخصومة الفكرية عن بيّنة وفهم أنفع للطرفين من الصداقة القائمة على الجهالة البعيدة، ولعل الأفضل من ذلك إلى كلمة سواء». حاول الباحث في



النصف الثاني أن يجمع بين الهدف الأول وهو الوصول إلى الحق، وهدف ثان براغماتي وسوف يتضح أن للحوار أهدافاً كثيرة مشروعة ومفيدة من ضمنها تلك التي ذكر.

#### منهج الحوار:

ثم يبين الباحث أن منهج الحوار الذي اتخذه الفاروقي هو المنهج الفينومينولوجي، وذكر ذلك في أكثر من موضع، ولعله اختار التعريف التالي للفينومينولوجيا: «النظر في الظواهر الدينية من داخلها، وعدم إقحام الرؤى الذاتية والتحيز الثقافي والديني في فهم الظواهر الدينية لمقارنة دين أو ثقافة الدارس»، ولمزيد من الإيضاح نورد قوله في شرح المنهج: «على دارس الظاهرة الدينية أن يتحرك بصورة عقلية نفسية حرة من قيود دينية وثقافية إلى قيم الدين والثقافة قيد الدرس.. وبهذه الكيفية تتاح له الفرصة أن يعيش مع الظاهرة الدينية قيد الدرس لمدة يستمتع إليها وهي تخاطبه... ثم ينتقل للحكم عليها وفق معايير كلية إنسانية». واعتبر المنهج الفينومينولوجي الأكثر كفاءة لدراسة الظاهرة الدينية، ولم يعبأ بالنقد الذي يقدم عادة لهذا المنهج، وقد يكون هذا المنهج الأكثر كفاءة. وعلى أية حال فإننا سوف نتعامل مباشرة مع الحجاج الذي استخدمه الفاروقي للوصول إلى ما توصل إليه من نتائج دون التدقيق في مسمى المنهج وتطبيقاته له.

#### ضوابط الحوار:

أورد الباحث خمسة مبادئ اتخذها الفاروقي لضبط الفهم في إطار الحوار الديني وهي:

١. مبدأ التناسق الداخلي لمقولات الدين (أي عدم تناقضها).

٢. مبدأ اتساق مقولات الدين مع التراكم المعرفي.

٣. اتساق المقولات الدينية مع الواقع كما نراه وكما يحكم الحس المشترك بموضوعيته.

٤. اتساق المقولات الدينية لدين ما مع مجمل الخبرات الدينية التي وقعت للبشرية في تاريخها الطويل.

٥. مبدأ اتساق المقولات الدينية مع القيم الأخلاقية العامة.

قال الباحث: «إذا أردنا أن نجري حواراً جاداً بين الإسلام واليهودية والمسيحية ينبغي التسليم بوجود جوهر أساس لتلك الديانات الثلاث، وإنه يمكن معرفة ذلك الجوهر إذا كان محور الاستقصاء منصباً على المادة التاريخية التي بين أيدينا دون الالتفات إلى التفسيرات اللاهوتية... إذ إن هذه التفسيرات تمثل فهمها لتلك المادة التاريخية اقتضته في بعض الأحيان ضرورات عملية أو علمية تتعلق بتحديات خارجية... فيكون الاكتفاء بالنصوص الدينية أقرب إلى فهم ذلك الجوهر الأساس للدين»، وقال: «لقد رأى الفاروقي في دراسة المسيحية ضرورة التمييز بين تلك الديانة التي عرضها في كنية الأنجيل الأربعة في معرفة تاريخهم لحياة السيد المسيح (عليه السلام)، وإيرادهم لأقواله وأفعاله وبين كتابات بولس وما عُرف بأعمال الرسل. فالأولى تعبر عن شخصية المسيح وتعاليمه، أما الثانية فهي تأويل لاهوتي لتلك الأقوال والأفعال. وهذا التمييز أفضى بالفاروقي للقول بوجود ديارتين؛ الأولى منهما أقرب في التعبير

عن روح تعاليم السيد المسيح، أما الثانية فصلتها بتلك التعاليم واهية للغاية... لقيت تأويلات بولس خطأً من الذبوع والقبول مما جعلها تطغى على ما سواها. ثم إن المؤلفات المسيحية اللاهوتية الأساسية ممثلة فيما قام به أوغسطين أو توما الأكويني قد تبعت اتجاه بولس في التعبير عن المسيحية والتي صارت ديناً يعنى بالخلاص القائم على أساس الخطيئة الأولى».

«إن المسيحية التي نادى بها بولس حينما أخلت بتنزيه الإله ونادت بعقيدة التثليث على أساس تجسد الإله وموته على الصليب صار الفعل الإلهي حكراً على الإله. ولم يبق للإنسان إلا إرادة الإيمان بالتثليث وما يتبعها من لواحق تبين معنى الصلب والفداء والخلاص من الخطيئة الأولى».

#### حوار العلوم والفلسفات (الوضعية المادية والعلمانية):

قال الباحث: «قد حدث تغير نوعي في شأن الحوار مع الغرب. الحوار الجديد يهدف إلى إخراج العلوم الطبيعية والإنسانية من المأزق المعرفي الذي أدخلتها فيه الرؤية الكلية الوضعية ونزعها الإنسانية العلمانية، كما أنه حوار علمي لإعادة توطين العلوم الاجتماعية والإنسانية التي نشأت في الغرب في المجال التداولي الإسلامي»، وقال: «إن الإصلاح الذي نادى به إسلامية المعرفة يقتضي الدخول في حوار خلاق ومثمر لإعادة بناء العلوم والمعارف الإنسانية على أسس من الإنسانية الإسلامية العالمية التي تتجاوز تحيزات المركزية الأوروبية». وقال إن الفاروقي قام بعمل علمي جاد لتحقيق هذا المشروع، لكنه لم يوضح ذلك واكتفى بهذه العبارات، وفصل كثيراً

كما تقدم في الحوار الإسلامي اليهودي المسيحي.

أشار الباحث إلى أن منهج الفاروقي في حوار الدين يصلح أن يستخدم في حوار أسلمة المعرفة وذلك بتحرير العلوم والمعارف من النسبية الأخلاقية واللاإدريّة وبالتوافق مع الفطرة - أي على أسس الإنسانية الإسلامية العالمية - وكان حديثه عن أسلمة المعرفة موجزاً ومختصراً. ولكن لما كان عنوان البحث (منهج الحوار وضوابطه: مداخلات علمية بين البيروني والفاروقي) فالحوار لم يحدده العنوان بحوار بين الأديان، فكان ينبغي أن تكون المساحة المتاحة في البحث لحوار الأسلمة متوازنة مع المساحة التي أتيحت لحوار الأديان.

#### الحوار مع الذات:

لم يتناول الباحث حوار الذات، فقد كان اهتمامه منصباً على الحوار مع الآخر، والآخر هو الأديان، أما الآخر غير الأديان فقد كانت الإشارة كما تقدم مختصرة إلى العلوم الغربية الوضعية المادية العلمانية، وكانت الإشارة إلى حوار الذات في إصلاح مناهج التفكير والتعليم التي تقوم بتدريسها جامعاتنا، تلك الجامعات التي صارت في موقع المستهلك السلبي للعلوم الغربية المتأزمة. وسوف أفصل بعض الشيء في الحوار مع الذات والحوار مع الآخر من غير الأديان - حوار الإسلام مع الليبرالية والعلمانية.

وفيما يلي مقولات شملها تحليل الباحث لفكر الفاروقي الحوارية:

قال الباحث معبراً عن رأي الفاروقي في دحض النسبية الأخلاقية: «فالدعوة إلى نسبية الأديان والأخلاق في نظر هذا الموقف المعرفي،

هي دعوى متهافة وواقعة لا محالة في أغلوطة مفادها إن صحت دعوى النسبية في الأخلاق أو الدين فهي خاطئة، ذلك لأنها تتبنى زعم نسبية الأديان والأخلاق في إطار نص إطلاقي، فإن صح زعمها فالدعوة تبطل بسبب إطلاقية الزعم نفسه.

أما الجزء الخاص بالنتائج فيقترح المعلق حذفه من البحث لأنه استعراض موجز لمؤتمر الحوار الذي قدّم الباحث فيه ورقته وليس نتائج ومقترحات لبحثه.

#### التعليقات على البحث:

يود المعلق في هذا الموضع أن يعلق على ضوابط البحث وعلى تمييزه بين نوعين من المرجعية المسيحية، وعن ما قاله في دحض النسبية الأخلاقية والأخلاقية الطبيعية وتنظيم القيم في سلم هرمي.

#### ضوابط الحوار:

يُعتبر عادة المبدأ الأول مبدأ منطقي، وهو من أقوى قوانين التفكير (بجانب قانون الهوية وقانون الثالث المرفوع)، ولكن هذه القوانين تعتبر من منظّور فلسفة المنطق قوانين ميتافيزيقية. فقانون عدم التناقض ليس مسلماً به عند فلاسفة الديالكتيك، وهو مشكل عند تطبيقه على حالة التغيير<sup>(١)</sup>.

أما المبدأ الثاني فيتولّد بتوافق المعارف الإنسانية القطعية والدينية القطعية، فهو مبدأ ميتافيزيقي لأنه يفترض أن كلا المعارف الإنسانية

١ - A.N. Prior, changes in Events and changes in things, University of Kansas, 1962.

والمعارف الدينية حق، وكما يقول علماؤنا فالحق لا يعارض الحق. والقول بأنه مبدأ ميتافيزيقي لا يعني أنه غير صحيح أو أنه لا دليل عليه. لكن الأمر يحتاج إلى تفصيل، قام به شيخ الإسلام ابن تيمية، فالمعارف البشرية قد تكون ظنية وقد تكون قطعية، وكذلك المعارف الدينية قد تكون ظنية وقد تكون قطعية، وهنا يعمل بالمبدأ الذي يقدم المقولة الأكثر احتمالاً.

أما المبدأ الثالث فيمكن دمجه في المقولة الثانية لأن الواقع الذي معرفته بالحس فإنه من الأمور القطعية، وهذا فهمي للمبدأين الثاني والثالث.

أما المبدأ الرابع والخامس فإنه لا يمكن التسليم بهما بداهة وإثباتهما - كما سيوضح - يحتاج إلى أدلة، وهذه الأدلة قد تكون معقدة.

إذا اعتبرت هذه الضوابط على أنها أكسيومات لنسق، فإنها ينبغي أن تستوفي شروط كفاءة، يجب أن تستوفيها أكسيومات الأنساق وهي: ١- الاتساق. ٢- الاستقلال. ٣- الشمول. ٤- الصدق.

لكن يبدو أنها لا تستوفي شرط الاستقلال، وإذا احتجنا في الحوار إلى قضايا احتمالية غير يقينية قطعية فإنها سوف لا تستوفي شرط الشمول. أما شرط الصدق فإنه محل الاختبار والنقاش.

وقال الباحث: «وهي (الضوابط الخمسة) فوق هذا يُستأنس بها في أي حوار موضوعي سواء أكان مادته الأديان أو الأخلاق أو علم من العلوم الطبيعية أو النظرية المجردة».

إن القول بأن هنالك تراكم معرفياً في حال العلوم الطبيعية أمر يختلف حوله فلاسفة العلم ومؤرخوه، فكارل بوبر (١٩٠٢م - ١٩٩٤م) مثلاً يرى أن تاريخ العلوم يدل أن ما حدث فيها تطور وليس

تراكمًا، وتوماس كون (١٩٢٢م-١٩٩٦م) يرى أن ما يحدث تراكم في حالة العلم العادي، ولكن هنالك لحظات يكون الوصف الأدق لما يحدث حسب رأيه «ثورات علمية».

ويمكن اعتبار دين الإسلام كدين شامل - باستثناء ثوابت العقيدة والأخلاق - تطوراً للأديان التي قبله، واعتباره حسب الدين المسيحي الذي بين أيدينا - النصوص والتأويلات - ثورة دينية، والله أعلم.

#### المرجعية المسيحية وضيق مساحة الحوار

إن المرجعية التي اعتمدها الباحث في الحوار مع المسيحيين تضيق نطاق الحوار معهم، لأنها تقصي التأويلات المرجعية، وهي تفعل ذلك لأن هدفها الوصول إلى الحق، فما دام غالبية المسيحيين - كما يقول الباحث - يؤمنون بكتابات بولس ويؤمنون بعقيدة التثليث والصلب والخطيئة، وما دام الحوار الديني - كما يقول - لا ينتج في الغالب تغييراً في المواقف، فلنوسع دائرة الحوار بالاعتراف بالدين المسيحي بما هو عليه الآن، ونجعل له مقاصد أخرى بجانب مقصد الوصول للحق الديني.

من ناحية أخرى ما الذي يمنع الوصول إلى الحق الديني إذا جعلنا المرجعية عقلية وجدانية تجريبية محايدة؟ قد تكون إستراتيجية أخرى في أن تحدث نتائج من التي ذكر المعلق، فالباب مفتوح لكل أساليب الحوار.

قال الباحث: «إن التفسيرات لنص الكتاب المقدس اقتضتها ضرورات عملية وعلمية تتعلق بتحديات خارجية»، والسؤال: هل إذا تعددت النصوص ذات الصلة بحالة معينة والتي قد تبدو فيها

هذه النصوص ظاهرياً متعارضة يكون من المفيد عند إنزالها النظر في مناسبتها للحالة؟ فضرورة الحالة العملية قد تستدعي نصاً دون نص، وليس معنى هذا إخضاع النصوص للواقع، ولا يعني أن النصوص وليدة الواقع، فالتفسير مقيد بصيغة النص والاعتبارات اللغوية وغيرها من الاعتبارات.

ولعل هذا أدى بالبعض لأن يقولوا ليس كل ما اعتبره البعض منسوخاً هو في الحقيقة منسوخ، ولعل الحديث عن أسباب النزول يؤيد ما ذهب المعلق إليه، والله أعلم بالصواب.

#### مقولات شملها البحث

النسبية الأخلاقية - الأخلاق الطبيعية - تنظيم القيم الأخلاقية في سلم هرمي

إن الحجة التي أوردها الباحث لدحض النسبية الأخلاقية والدينية في رأي المعلق لا تنفي بمقصودها، فقبوله: «هي (النسبية الأخلاقية) دعوى متهافئة وواقعة لا محالة في أغلوطة مفادها... أنها تبني زعم نسبية الأديان والأخلاق في إطار نص إطلاقي»، فهذا النوع من النسبية الذي حاول دحضه هو نسبية معرفية تعرف بالنسبية العدمية، والنسبية قيد البحث هي نسبية أخلاقية أو نسبية دينية. فقد لا تنفي كل المعارف الرياضية، أو في مجال العلوم الطبيعية وتقتصر على نفي المعارف الدينية والأخلاقية أو أحدهما، مثلاً، فهي نسبية بهذا الافتراض، لكن لا يعني هذا أنه من غير الإمكان دحض النسبية الأخلاقية أو النسبية الدينية.

لم يورد الباحث حجة لقوله: «إن الفاروقي دحض الأخلاق

الطبيعية»، فإذا قلنا بعقلانية الأخلاق فإن البديل سيكون أن مبادئ الأخلاق تعرف بالبديهية وبالحدس وبأول العقل وأنها بينة بنفسها، وهنا يواجه القائل بنقد المذهب الحدسي intuitionism وهو مذهب يحتاج إلى دحض الحجاج الذي يقدر فيه. وقد يكون البديل أن قبول مبادئ الأخلاق فطري، ومفهوم الفطرة بدوره يحتاج إلى تحليل ودعم. فمن قائل إن الفطرة تمثل طبيعة الإنسان وتكوينه، وهي بنية الإنسان التي تجعل بعض السلوك يناسبه دون سلوك آخر، وإن هذه الطبيعة حقيقة يمكن وصفها.

قد يحاول البعض ترتيب القيم وقد يكون صحيحاً عموماً أن بعض القيم أولى من بعض، ولكن في حالات تطبيقها في الحالات المعينة فإن هذا الترتيب القبلي (a priori) لا يسعفنا، فرب قيمة لها الأولوية في إصدار حكم على حالة ما وليس لها الأولوية في إصدار حكم في حالة أخرى. ولقد كان حجاج ماكنثير ضد إمكانية ترتيب القيم بطريقة قبلية قوياً، وكانت مجموعة القيم التي يرى أنها شاملة ولا يمكن ترتيبها بطريقة هرمية هي:

قيمة الواجبات

قيمة الحقوق

قيمة الاتقان

قيمة المصلحة

واحتج للرأي نفسه الفيلسوف إرنست نيقل في مقال انشطار القيم Fragmentation of Values، ويمكن الاحتجاج لهذا الرأي عينه من داخل الفقه الإسلامي.

## د. رحمة عثمان محمد

مدخل:

الحوار موضوع لا تخفى أهميته على أحد من حيث بناء علاقات إنسانية قائمة على (الحسن)، التي هي مبدأ إسلامي في الحوار مع الآخر المفارق في الدين أو المخالف في الرأي. هذا الموضوع (الحوار) لا يستقيم إلا بمنهجية علمية منضبطة تبين أسسه ووسائله ومعايره وصولاً إلى الغايات المرجوة منه.

إن اختيار (منهج الحوار وضوابطه) يعد اختياراً موفقاً لا يضطرر الإنسانية إليه لإيجاد قواسم مشتركة في الأصل والأخلاق ومصدرية الدين، يجتمع الناس عليها بعد افتراق، ويسلمون بها بعد احتراب؛ احتراب جرّه غياب الحوار وانشعاب المناهج بالأهواء واعتزاز كل برأيه. والملفت في عنوان هذا البحث (منهج الحوار وضوابطه) هو حدوده (مداخلات بين البيروني والفاروقي) رغم أن بين الأول (البيروني) والثاني (الفاروقي) حوالي ٩٤٨ عاماً تقريباً، لكن هذا البعد الزمني لم ينتج عنه بُعد في الرؤية والمنهج، بل هنالك تقارب في الطرح المنهجي.

إن اختيار مداخلات علمية بين البيروني والفاروقي يؤكد أن كاتب هذا البحث عالم بتاريخ الفكر الإسلامي ومناهجه، فلم يجيء هذا الاختيار اتفاقاً بل هو نتاج بحث وتنقيب في تراث المفكرين من علماء الأمة.

## البيروني والفاروقي: جدلية المنهج والترحال:

هنالك قواسم مشتركة بين العالمين في الاتجاه والمنهج، واختصاصات متفقة ومفترقة بحكم الضابط العلمي لكل زمان. فالقواسم المشتركة بينهما منها الرحلة في طلب العلم، فما يستقر بأحدهما المقام قليلاً إلا ارتحل طالباً للعلم. فإن تنقل البيروني بين حفظ القرآن الكريم ودراسة الفقه والحديث النبوي الشريف في بلاده إضافة إلى رحلاته العديدة إلى الهند، فإن الفاروقي ارتحل ما بين فلسطين ولبنان وأمريكا ومصر (الأزهر الشريف) للغرض ذاته، وكانت لهما علاقات مع العلماء؛ مفكرة وحواراً، كل حسب موضوع زمانه، فجنوا منها فوائد عظيمة تمثلت في النضج الفكري وموضوعية المنهج.

## اللغة والترجمة:

أجاد البيروني اللغة العربية والهندية والسريانية واليونانية إضافة إلى لغته الأصلية؛ اللغة الفارسية، كما أجاد الفاروقي اللغة الإنجليزية والفرنسية، إضافة إلى لغته الأصلية؛ اللغة العربية، وهذا يدل على حب العلم والتحقيق عندهما، علماً بأن اللغة من أقوى الوسائل لمعرفة علوم الآخرين من مظانها. فمعرفتهما باللغة واحدة من أسباب اشتغالهما بالترجمة، ومخالطتهما للعلماء، ودخولهما في الحوار المباشر مع أصحاب الديانات الأخرى. ولعل تعلم اللغات عندهما متعلق بالظرف المكاني والزمني، فأجادا اللغات المهمة في زمانهما، واشتغلا بالترجمة خدمة للفكر الإسلامي وإثراء للمعرفة.

## التاريخ الديني وموضوعية المنهج عند البيروني:

«لا يمتري أحد أن درس البيروني ينشعب إلى مسارب متعددة» [منهج الحوار وضوابطه: ١٠] أجد هذا التصور، كما يقول المنطقيون، بادئة مناسبة لجدل المنهج عند البيروني. فتأليف البيروني منشعب بين الأديان وتاريخ الشعوب والجغرافيا والفلك والصيدلة، فهو عالم بجميعها. فإن دار البحث حول كتاب البيروني (الآثار الباقية عن القرون الخالية) فإنه يحدّد معالم المنهجية عند البيروني، حيث أشار في مقدمته بأنه سئل من قبل أحد الأدباء عن التواريخ التي تستخدمها الأمم، ولل سؤال تعلق ضمني بالأديان، في الأعياد وحساب الشهور والسنين «والذي يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الفرس ودياناتهم المجوسية لها وضع مركزي في كتابة (الآثار الباقية) هو أن البيروني يبدأ بهما النقاش في قضايا الكتاب الأساسية»: [منهج الحوار وضوابطه: ١٨].

ولعل السبب في هذا إلمام البيروني التام بلغة الفرس وهي لغته الأصلية، وإحاطته بديانتهم لأنها في محيطه الاجتماعي ويجد أهمية في بيانها آنذاك، وقد انتقل من تحليل الخلاف بين الفرس والروم فيما بعد الإسكندر إلى الحديث عن اختلاف اليهود والنصارى، وقد أظهر مقدرة علمية فائقة في كل ذلك، مما يجعل التحليل الديني والجدل العقائدي معالجاً في منهجه بطريقة بديعة. فهو قد ربط ما بين مقدمة الكتاب (السؤال) وخاتمته (الإجابة عن السؤال): «قد آن أن نختم القول فقد أنجزنا الوعد من علم ما سئلنا عنه على قدر الوسع»، ويشير هذا إلى أصالة التحقيق العلمي ودقة الربط المنهجي.

وما يؤكد التحقيق العلمي عند البيروني قوله «وأما شهور سائر الأمم من الهند والصين والتبت والترك والخزر والحبشة والزنج، فإنه إن تعذر عندنا أسماء بعضها، فإننا قد أعرضنا عن ذكرها إلى وقت يتفق لنا الإحاطة فيه بها، إذ لا يليق بطريقتنا التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين والمجهول إلى المعلوم» [منهج الحوار وضوابطه: ١٧].

فللبيروني منهجية في التحقيق في غاية الصدق، وهي أشبه بمنهجية علم الحديث في إثبات صحة المتن والسند، حيث تحرّى العدالة والضبط، فإن لم يذكر مقولات الهند في (الآثار الباقية) فقد أرجأها إلى أن قام بعدة رحلات علمية إلى الهند فدرس اللغة السنسكريتية؛ لغة الهند، ثم وضع كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة)، وفي هذا دلالة واضحة على التحقيق المنهجي الذي يستوعب الآخر بموضوعية علمية. لقد استوعب البيروني تاريخ الأمم وأديانها، وصاغ كل ذلك بمنهجية علمية محايدة بعيدة عن الهوى والتعصب وازدراء الآخر، وقد ساعده في ذلك سعة علمه وإدراكه لمعايير المنهج الإسلامي في تحري الأخبار ونقلها.

#### الأديان في منهج الفاروقي

يمكن قراءة فكر الفاروقي من خلال مؤلفاته ومنهجيته فيها، ومما هو واضح أن محور التأليف عند الفاروقي يدور حول الأديان، فقد وضع في هذا الشأن كتاباً قيّماً مثل (الأخلاق المسيحية - ثلاثية الأديان الإبراهيمية - الديانات الآسيوية الكبرى - الأطلس التاريخي للأديان في العالم - التوحيد وأثره في الفكر والحياة)، والفاروقي شأنه شأن

البيروني؛ فكما ركّز البيروني على المجوسية وتاريخ الفرس؛ وهو المحيط الذي خبره وعرفه وتجاذب وتجاوز معه، فإن الفاروقي ألف في الإسلام والمسيحية واليهودية، وهو المحيط الذي خبره وتجاوز معه، وكان مهتماً بمعالجة الظاهرة الإسرائيلية وتأثيراتها على الفكر المسيحي.

إلى ذلك درس الفاروقي الأخلاق المسيحية لمعالجة الانحرافات التي وقعت لليهود وأثرت في المسار الأخلاقي للمسيحية، ومعالجة الأخلاقيات المسيحية واليهودية في إطار توضيح الانحرافات التاريخية للديانتين، وعمل على الربط بين الأخلاق والأديان للخروج بمنهج للحوار يقوم على أساس التوحيد وغالمية الأخلاق لإيجاد قواسم مشتركة لمنهجية الحوار بين الأديان، والابتعاد عن منهجية إقصاء الآخر وازدراء عقائد الغير المسيطرة على العقلية اليهودية، والتي أثّرت تأثيراً قوياً على المنهجية المسيحية في الغرب.

فصياغة الفاروقي لهذه المنهجية ناتجة عن استيعابه لشمول الإسلام ومعرفته العميقة بالتحريف الذي طال اليهودية والمسيحية على حد سواء وأدى إلى بروز (الظاهرة الإسرائيلية) المعاصرة بعقلية لا تقبل الآخر. فإيجاد منهج للحوار منضبط يحقق للإنسانية منافع كثيرة ويسهم في معالجة مشكلات الصراع العقائدي والديني الذي ينتهي في الغالب بمعارك مدمرة، والشواهد على ذلك في التاريخ كثيرة.

هذا البحث؛ (منهج الحوار وضوابطه)، بحث قيّم ربط بين عالمين بينهما كثير من التشابه من حيث المنهج والتحقيق، مع

الاحتفاظ لكل منهما بخصوصيته المنهجية واتجاهاته العلمية، ولم يكن البحث مجرد نقل وإيراد للآراء، بل كان بحثاً تحليلياً عميقاً تناول شرح المفاهيم ورتب الأفكار بعقلية علمية صارمة.

أما النتائج والمقترحات الملحقة بالبحث فقد وددت -على أهميتها- أن لو كانت خلاصة مجردة لأفكار البيروني والفاروقي في منهج الحوار ومعالجة إشكاليات الظواهر التاريخية والمعاصرة بمنهج التحقيق والتقويم، والذي نأمل أن يصبح سبيلاً سابلة مسلوكة لجدل الحوار المعاصر.



أصحاب الديانتين اليهودية والمسيحية - حسب فهم الفاروقي - وهي لا شك تتجاوز مما حركات الجدال الديني الذي يتوخى غرض التشويش على الخصم، وتحقيق الانتصارات المنبئية على السجال؛ أما الذي سعى إليه الفاروقي فهو تقديم فهم متماسك وقويم لما آلت إليه كل من اليهودية والمسيحية، ولمكان القوة والحق الذي فيهما، ولمواقع الزلل والخطل الذي اعتراهما، وكيفيات تصحيح ذلك. فهذا التراث العلمي الذي قام بفتح معالم منافذه يمكن أن يكمل بواسطة علماء اليهودية والمسيحية، والذي لا شك فيه أنه سيقود إلى إنجاز معالم الكلمة سواء والذي سيفضي بالإنسانية إلى سلامة العاجل وغنيمة الآجل، إن اتخذ الحوار ذلك السمت واتباع التدابير العلمية التي نادى بها الفاروقي.

قد يظن البعض أننا نُحمّل ما ذهب إليه الفاروقي أكثر مما يحتمل، لكن دعوى جدال أهل الكتاب والتي هي أحسن من مقتضياتها التوفر على ذلك النهج العلمي لدراسة الظاهرة الدينية للوصول إلى كلمة سواء، وهي لا شك - عندي - ستحقق معنى إظهار الإسلام على الدين كله.

ولقد فتح الفاروقي هذه النافذة العلمية بنصّ علمي لقي القبول في كلياته من أصحاب الشأن في دراسة الأديان، ولم يحظ كتاب في هذا الشأن كتب بقلم مسلم في شأن بيان الأخلاق المسيحية واليهودية ما حظى به كتاب الفاروقي؛ لأنه استوفى الشروط العلمية والعدة الخلقية، فهو فاتحه لطريق طويل غايته واضحة في بيان النزعة الإنسانية العالمية في الإسلام بديلاً عن تلك النزعة الإنسانية العلمانية في دراسة الأديان.

لكن هذا البديل الإسلامي بديل علمي يتجاوز المركزية الأوروبية، والتحيز العرقي، أو المذهب الديني، ويلفت الانتباه إلى الفطرة الإنسانية التي هي قوام أي حوار رشيد. فإذا تمحّص لدينا فيما ذهبنا إليه من مواقف علمية كلية صدرت عنها مؤلفات الفاروقي في فهم الظاهرة الدينية عموماً، وفهم اليهودية والمسيحية على وجه الخصوص، جزمنا بأن مسوّغات الحوار بين أصحاب هذه الديانات الثلاث ستقود لا محالة إلى تحقيق معنى الكلمة سواء بينهم.

فالحركة العلمية الثلاثية - التي اقترحها الفاروقي - لها القدرة على إعادة تأهيل ما كان مُفارقاً لعقيدة التوحيد وعالمية الأخلاق في هذه الأديان الثلاثة، وهي لا شك - عندي - تحقق مقتضى الوصول إلى تلك الكلمة سواء بصورة منهجية دقيقة. وذلك بالطبع لا يعني حدوث هذا الأمر بين يوم وليلة، ولكنه طريق طويل، وبحر عميق يحتاج فيه من يخوض غماره إلى علامات مضيئة يأتّم بها، وإن فيما كتبه الفاروقي بادرة قيّمة تعين المسلم وغير المسلم على أن يكون لحواره قيمة علمية ومحصلة تعود فائدتها على الإنسانية جمعاء.

لقد فطن الفاروقي<sup>(٩٧)</sup> إلى أنه قد حدث تغيير نوعي في شأن الحوار مع الغرب الذي انبنت حضارته على التقاليد الدينية اليهودية المسيحية، وعوامل أخرى ذات أهمية بالغة كلها قد أسهمت في ظاهرة الحداثة الأوروبية. هذا التحول النوعي ارتبط بظاهرة الحداثة الأوروبية والتي صبغت التقاليد الدينية اليهودية المسيحية بصبغتها، وكانت أحد أشكال صلتها بالعالم الإسلامي هو ظاهرة الاستعمار

٩٧ - Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, (Brentwood: IIIT, 1982).

التي أفضت إلى فرض نظم التعليم الأوروبية التي أنجزت علوماً قائمة على أساس من الفلسفة الوضعية ونزعة إنسانية علمانية. وكان مما خلفته ظاهرة الاستعمار في بلاد العالم الإسلامي هو ذلك النظام التعليمي الذي ظل حارساً أميناً لبقاء العالم الإسلامي أسيراً للرؤية الغربية للكون والحياة.

وعلى الرغم من فشل الحملات التنصيرية تحت الإدارات الإستعمارية المختلفة، إلا أن النظام التعليمي الذي خلفه الاستعمار ظل يوجّه حركة العلم والمعرفة، ويشكل الرؤية الكلية للمتعلمين في تلك المؤسسات. لقد استفاد الفاروقي من دراسته لليهودية والمسيحية والتطورات التي لحقت بهما، وبيان كيفيات النظر فيهما في عرض أطروحة إصلاح نظم التعليم في العالم الإسلامي وفق الرؤية الكلية الإسلامية، فجاءت دعوى (إسلامية المعرفة) التي وجدت طريقها إلى مداولات مؤتمر مكة عام ١٩٧٧م، والذي حضره الفاروقي ولقيف من علماء المسلمين الذين راعهم الوضع التبعي والمتخلف الذي لحق بمؤسسات التعليم في العالم الإسلامي، وكيفيات النهوض بتلك المؤسسات على أسس إسلامية صحيحة، فكانت دعوى إسلامية المعرفة لإصلاح نظم التعليم ولمواجهة الحداثة الغربية بمفاهيم إسلامية تنطوي على نزعة إنسانية عالمية.

فمقولة إسلامية المعرفة لا يُقصد بها إنشاء أنساق علمية تفي بحاجة المسلمين وحدهم، بل قصد بها إخراج الإنسانية من مأزقها المعرفي الذي أدخلته فيها الوضعية المادية والنزعة الإنسانية العلمانية. فهذا النقد الذي انطوت عليه مدرسة إسلامية المعرفة في شأن إصلاح مناهج التفكير ونظم التعليم موجه بالأساس إلى تلك

المركزية الأوروبية الطاغية التي صدرت عنها العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية، وكذلك محاولة توجيه نقد علمي للأسس الأخلاقية والميتافيزيقية التي انبنت عليها الفلسفات الوضعية المادية والنزعة الإنسانية العلمانية التي انطوت عليها، والتي شكلت مصادر الرؤية الكلية التي قامت عليها العلوم الطبيعية والاجتماعية في إطار الحضارة الغربية.

لم يغيّر الفاروقي<sup>(٩٨)</sup> مواقفه الكلية التي استخدمها في حوارهِ الديني مع أصحاب الديانتين اليهودية والمسيحية، ولكنه استثمرها بروية ولطف حسّ في بناء أطروحته في شأن إسلامية المعرفة. ففي إصلاح نظم التعلم ومناهج التفكير في العالم الإسلامي خطوة أولى لإصلاح مناهج التفكير ونظم التعليم في العالم كله؛ إذ إن الإصلاح الذي نادى به مدرسة إسلامية المعرفة يقتضي الدخول في حوار خلاق ومثمر لإعادة بناء العلوم والمعارف الإنسانية على أسس من الإنسانية الإسلامية العالمية التي تتجاوز تحيزات المركزية الأوروبية، وتحرّر تلك العلوم والمعارف من النسبية الأخلاقية أو اللا أدرية، وتمنح الحياة الإنسانية معنى يتوافق مع فطرة الإنسان.

إن ما قام به الفاروقي<sup>(٩٩)</sup> من نقد للعلوم الاجتماعية ليس على سبيل إرسال اللسان والتلفظ بعبارات لا طائل من ورائها؛ وإنما هو عمل علمي فيه إجابة للفكر، وتأمل في تلك العلوم من حيث نشأتها ومآلاتها وآثارها على المتعلمين. ولا يخفى على الناظر الحصيف أن الفاروقي قد خبّر تلك العلوم من موقع المتلقّي لأول أمره، ثم من

.Ibid, pp. 22-38 - ٩٨

.Ibid, pp. 13-16 - ٩٩

موقع الناقد البصير. فما وقع له من معرفة بتلك العلوم يحقّ لنا أن ننظر بجدّ في تفاصيل الاستبصار العلمي الذي كتبه في شأن إسلامية المعرفة وإصلاح مناهج التفكير الإسلامي ونظم التعليم.

فالحوار العلمي الذي أنجزه يشتمل على مستويات ثلاثة؛ أولها: حوار منهجي لتحصيل قواعد علمية لدراسة الظاهرة الدينية، وثانيها: حوار مباشر على أساس تلك القواعد العلمية مع أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية، ثم أخيراً حوار علمي لإعادة توطين العلوم الاجتماعية والإنسانية التي نشأت في الغرب في مجال التداولي الإسلامي. ولا شك أن هذا الحوار يتغيّأ أمر إخراج العلوم الطبيعية والإنسانية من المأزق المعرفي الذي أدخلته فيه الرؤية الكلية الوضعية ونزعتها الإنسانية العلمانية.

هذه المستويات الثلاثة تمثل خلاصة رحلته العلمية حيث استطاع الفاروقي الإسهام والمشاركة بحيوية في كل من الحضارتين العربية الإسلامية والحضارة الغربية، واستعراض ونقل معطيات القيم الإنسانية والعلمية إلى الحضارتين، وهو لا شك فهم روح الحضارتين وعمل على الجمع بينهما في صيغة حوار حضاريّ خلاق إطاره الإنسانية كوحدة للتحليل والفهم، لكن ذلك لم يجعله يترك انتماءه العميق للإسلام، بل رأى في انتمائه للإسلام دافعاً قوياً لما قام به من عمل علمي لفهم اليهودية والمسيحية وللعمل على إخراج الإنسانية من مأزقها العلمي الذي أدخلتها فيه الفلسفات الوضعية.

فالحوار الأخلاقي الميتافيزيقي الذي انعكس في مؤلفاته الأولى لفهم اليهودية والمسيحية مثل نقطة انطلاق مفيدة في مواجهة الحداثة

الأوروبية والنزعة الإنسانية العلمانية الطاغية في العلوم التي أنتجتها وسعت لفرضها على بقية العالم. لا شك أن الدخول في الحوار مع اليهودية والمسيحية بالنسبة للفاروقي لأول الأمر كان جزءاً من فرض وجوده العلمي، ثم انتقل إلى موقف مبدئي للإسهام في الوجهة العلمية التي يجب أن تتخذها الإنسانية جمعاء، ولكنه في المرحلتين قد أعمل ذات القواعد العلمية لبيان موقفه.

### X. نتائج ومقترحات

ما من أحد شارك بنصيب ما في متدنيات الحوار بين المسلمين والمسيحيين على وجه الخصوص أو الحوار الحضاري على وجه العموم إلا ويدرك أهمية ذلك الحوار في مدّ جسور التواصل الإنساني، ومن ثم فإن الحديث عن الأسس المعرفية أو منهج الحوار وضوابطه الأخلاقية والعلمية التي تضبطه قد تختلف بصورة تتفق مع تلك الخصوصيات.

ولما كانت تلك الخصوصيات رهينة - في المقام الأول - بقضايا غاية في التعقيد في تشكّل الوعي التاريخي المعاصر وبناء الجماعة الوطنية في دولة ما بعد الاستعمار، فإن تلك الخصوصيات لا بد لها وأن تلوّن تلك الأسس وتسعى بتكليفها لتكون أكثر تعبيراً عن ذلك الواقع السياسي والثقافي والعربي، وإلاّ صارت تلك الأسس نهجاً عامّاً ربما استحقّ وصف التهويم المعرفي على أسوأ الأحوال، أو أنها من قبيل لزوم ما لا يلزم.

ولذلك فإن النصيب الأوفر من هذا البحث كان لبيان ذلك الأمر،

ومحاولة توطين تلك الأسس المعرفية في إطار تلك الخصوصيات، ومن ثم مواجهة المعضلات التاريخية وإدارة الحوار لتحقيق معاني هداية الإرشاد على الوجه المطلوب، وذلك اقتضى تفعيل الجانب الحيوي من التراث الكلامي والأصولي في مجادلة أهل الكتاب أو أصحاب الديانات أو الملل الأخرى، وطرح الجانب التحريضي الدعائي وتجاوزه عن وعي في عدم جدواه بل والاعتراف بأنه شكل عائقاً من قبول أهل الكتاب أو أصحاب الملل الأخرى الإسلام.

ولا بد من القول بأن إدراك الجانب الحيوي في تراثنا الكلامي والأصولي ينبغي على فهم لللاهوت المسيحي المعاصر ومواقفه الأخلاقية العملية ومواجهته لمنطق الحداثة، ولا يقع ذلك إلا لمن خبر المسيحية من الداخل وقرأ مرافعاتها العقدية والأخلاقية في أروقة دورها العلمية، وعكف على جدالهم بالتي هي أحسن، ومن ثم فإن اختياراته للجانب الحيوي في تراثنا الكلامي والأصولي تكون لها قيمة علمية بالغة، ولا بد لنا كذلك من أن نفرّق بين من يفعل ذلك من موقع المستلب الأجير الذي لا فائدة من نتاج عمله للحوار الذي نتغيّاه، وذلك المسلم الحصيف الحادب على الإسلام والنصرانية من موقع مسؤوليته الدينية والأخلاقية. وكذلك الحال في شأن الحوار الحضاري العام في شكله المعاصر لا بد فيه من فهم عميق لمنطق الحداثة وتداعيات ظاهرة الـ Ethno-nationalism<sup>(١٠٠)</sup>.

لا بد في الختام من بيان امتناني وتقديري للجهد العلمي الرائد والمناقشات العلمية الرصينة والتي تولّى شأن إدارتها بحنكة وحصافة

١٠٠ - Jerry Z. Muller, "Us and Them: The Enduring Power of Ethnic nationalism", Foreign Affairs, March/April, 2008, vol. 87, Number 2

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي في مستوى الاجتماع التحضيري للمؤتمر الإسلامي العالمي للحوار، أو في مستوى مراجعته لورقة العمل التي أعدتها لجنة الأستاذ الدكتور عز الدين إبراهيم، ولما كان لذلك النقاش والمداولات من أثر قيّم في توجيه زاوية نظري في درس كل من البيروني والفاروقي، فقد اتضح لي أن القيم والمبادئ والإجراءات التي خلصت لها اجتماعات اللجنة التحضيرية للمؤتمر هي تجريد قيّم ومفيد في شأن تسديد منهج الحوار وبيان قيمه ومبادئه وإجراءاته العملية، ولذلك أرى أن أشير إليها ضمن خلاصات هذا البحث لأنها كانت مقدّمة لنداء مكة المكرمة، وهي:

١. الحوار وسيلة لتحقيق غايات مشروعة، والواجب أن تصطبغ ممارسته بالصبغة الشرعية، وأن تراعى فيه آداب الجدل بالتي هي أحسن.

٢. تعديد أنماط الحوار، بحيث تشمل الحوار بالكلام المباشر، وبالمراسلة والتأليف وغيرها من وسائل تبادل الفكر.

٣. ضرورة الاتفاق على قواعد ومبادئ مشتركة تتفق على الالتزام بها جميع الجهات المعنية بالحوار.

٤. التفريق بين النقد العلمي الممتزن الملتزم بالحجة والدليل، وبين الإساءة المغرضة وما تحمله من شتم وتطاؤل على الرموز والمعتقدات الدينية.

٥. إشاعة المنهج العلمي البحثي الموثق في التعامل مع القضايا المتعلقة بتاريخ الأديان ومفاهيمها، ورفض ما يصنعه من الإصرار

على تفسيرات للنصوص تختلف جذرياً مع مفهوم المؤمنين بتلك النصوص.

٦. التعاون والتعايش مع أتباع الأديان لا يسوّغ هذه الأديان ولا يتضمن الاعتراف بصحتها، ولا يقبل أن يأتي عن طريق النزاع عن المسلمات والثوابت.

٧. المشاركة في المناسبات الحوارية بصفة إيجابية في كل المراحل بدءاً من التحضير والإعداد والانتهاه بالتنفيذ وصياغة البيانات وضبط المحاضر والحضور الإعلامي.

٨. إسناد الحوار إلى الهيئات والشخصيات المتخصصة بحسب الموضوعات المطروحة.

٩. الحوار في القضايا الكلية دون القضايا الجزئية.

١٠. الحذر من تلّبس الحوار أو انجراره إلى التلّيق بين الأديان واستخدام المصطلحات غير المنضبطة شرعاً.

١١. التحليّ بآداب الإسلام في الحوار بعيداً عن السباب والشتائم والمهاترات، والوقوف فيه موقف النّد بعيداً عن موقع الانهزام والتبعية.

١٢. توجيه الحوار تجاه التعرف على الآخر وتعريفه، واستثمار المشترك والتعاون في تحقيق ما يتفق عليه من مواقف إيجابية ومصالح إنسانية.

١٣. تأسيس الحوار على جملة من القواعد العلمية والبحثية الموضوعية المعتمدة.

إن في التحليل السابق لما قام به البيروني والفاروقي، من بعدد، دلالة واضحة على أهمية التراكم العلمي في أي حوار مع الآخر أياً كان نوعه. فالحوار مع الآخر يبدأ ابتداءً بفهم الذات إزاء موقعها من الآخر، ثم يرتقي إلى مصاف ترشيد فهمه واستيعابه حضارياً. إن ما قامت به رابطة العالم الإسلامي في التحضير لهذا المؤتمر العالمي لهو خطوة بناءة في طريق تفعيل ذلك التراث العلمي الذي كان في اختيارنا لكل من الفاروقي والبيروني مغزى في بيان مفاصل الانطلاق بالحوار إلى نهايات أرحب، وإلى بيان المجالات التداولية الحضارية التي يجب أن توضع في الاعتبار حال النظر في قضايا الحوار.

ولن نجانب الصواب إن قلنا إن كلاً من البيروني والفاروقي كان مؤسسة قائمة بذاتها سدّ ثغرة غاية في الخطورة في شأن الحوار، ولا بد من الوقوف على تطوير ذلك التراث العلمي الفخم. ولا بد كذلك من القول بأن صيغ الحوار الفردي التي تتخذ شكل المناظرات العلمية الدعائية التي تقفز إلى السطح في شكل مناظرات أحمد ديدات وجيمي سوجارت تضر كثيراً بشأن محاولات الاستيعاب الحضاري الرشيد الذي نبّه عليه كل من البيروني والفاروقي، ولعله أزين في قضايا الحوار أن يتخذ الإنسانية جمعاء وحدة للتحليل للوصول إلى كلمة سواء، ولا معنى لكسب المناظرة والتشويش على الخصم، ففي ذلك إضاعة للجهود فيما لا طائل من وراءه.

ولا بد كذلك من فهم المبادئ التي أُشير إليها من أنها ليست

فتاوي فقهية؛ وإنما هي قواعد علمية للاستبصار والثروي، ولعل أهم ما فيها هو مسألة استثمار المشترك الإنساني في قضايا الحوار وضرورة الانتقال بالحوار من مستوى الأفراد إلى مستوى المؤسسات والعمل الإستراتيجي المنظم.

بعد انعقاد المؤتمر في الفترة من ٥/٣ - ١٤٢٩/٦/٢ هـ الموافق ٦/٤ - ٢٠٠٨/٦/٦ م، والذي كان بمثابة تظاهرة علمية حاشدة أمها نفر كريم من العلماء وقادة الرأي وأهل السياسة وممثلي الجاليات الإسلامية والمنظمات الطوعية في أنحاء العالم المختلفة، ثم خرج المؤتمر العالمي الإسلامي للحوار الذي كان تحت رعاية خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود بما عرف باسم (نداء مكة المكرمة)، والذي لخص بصورة علمية دقيقة مداورات المؤتمر واتجاهات الرأي فيه، وكذلك الجهد العلمي الذي قامت به اللجنة التحضيرية، وورد في تلك الوثيقة العلمية القيمة تلخيص لمنهج الحوار وضوابطه ورسائله. وجاء في شأن منهج الحوار وضوابطه "تدارس المؤتمر منهج الحوار وضوابطه من خلال الآيات القرآنية التي تضمنت دروساً حوارية بين الأنبياء وأقوامهم، وترسم ملامح الحوار المشروع وتوضح ضوابطه ومحظورات، كما تدارس التطبيق العملي لهذا المنهج في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والعلماء المتمسكين بهديه: "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" (يوسف: ١٠٨)".

ثم قامت الوثيقة ببيان القواعد العامة في شأن الحوار والوسائل العملية التفصيلية التي يمكن أن تتخذ في هذا الصدد من أهمها تكوين

هيئة عالمية للحوار يُنَاط بها وضع إستراتيجية موحدة للحوار، وأحسب أن المشاركة في مداورات اللجنة التحضيرية بالإضافة إلى بعض جلسات المؤتمر جعلني أرى أن جملة الأوراق والخطابات السياسية الافتتاحية مثل خطاب خادم الحرمين الشريفين، وخطاب علي أكبر هاشمي رفسنجاني -رئيس هيئة تشخيص مصلحة النظام ورئيس مجلس الوزراء من الجمهورية الإسلامية الإيرانية- وخطاب معالي الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي -الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي- قد حددت معالم مهمة للتعاطي بصورة إيجابية في شأن الحوار الحضاري.

وكل ذلك يجعلني أذهب إلى القول بأن بلورة إستراتيجية في الحوار مع الآخر في المجال الديني أو الحضاري تقتضي التوفر على رؤية كلية شاملة تنبثق منها جملة من الوسائل التي تتخذ لتوطين تلك الرؤية، وفقاً لمجموعة من الأهداف التي يُتوخى في صياغتها إمكان تحويلها إلى جُمل أو مقولات يمكن أن تخضع للقياس أو التحكيم. ولا مندوحة من بعد ذلك من إنشاء جملة من المؤسسات تقوم كل منها بوضع خرائط إستراتيجية مستوحاة من الرؤية الكلية الشاملة والوسائل التفصيلية والأهداف المحددة، ثم يضاف إلى ذلك الكم الهائل من الأدبيات والمفاهيم التفسيرية التي تحوم حول الوثائق الأساسية المتمثلة في الرؤية الكلية الشاملة والوسائل التفصيلية والأهداف المحددة.

ولما كانت الرؤية الكلية الشاملة في غاية الأهمية في صياغة أي إستراتيجية، فإن الاتفاق على صيغة محددة لتلك الرؤية الكلية الشاملة يحتاج منا إلى جهد تقريبي تسديدي، يُقصد به التعبير عن

أشواق ومثل وقيم الأمة الإسلامية في إطار الأخوة الإنسانية والبناء على القناعات الإنسانية المشتركة بين أصحاب الأديان والفلسفات التي يؤمن عليها الإسلام، بسبيل أنها نابعة من الفطرة الإنسانية السليمة والعقل السوي؛ فإن كان ذلك كذلك فيمكننا القول:

إن قادة الرأي والعلماء والمفكرين من المسلمين يسعون بالحوار إلى تحقيق قيم الحق والخير والشهود والعدل بين بني البشر على اختلاف مللهم ونحلهم، لأجل التعاون على البر وتحقيق معاني خلافة الإنسان في الأرض وإحلال السلام العادل.

فإن كانت هذه الرؤية الكلية الشاملة محل اتفاق بين المسلمين فإنها ستكون الموجّه لنشاطهم الحواري في المجال الداخلي بين المسلمين وعلى الصعيد الإنساني العام، والتي يُقصد بها خلق مجال إسلامي تداولي حيوي يحقق مقاصد تلك الرؤية الكلية الشاملة.

أما الوسائل التفصيلية التي ستُخذ فإنها عبارة عن مهام تفصيلية تروم إلى تحويل الرؤية الكلية الشاملة إلى جملة من المهام يسهل علينا ترجمتها إلى أهداف عملية يمكن قياس مدى تحققها في الواقع العملي خلال مدى الخطة الإستراتيجية، وعليه تشتمل المهام التفصيلية حسب ما جاء في مداولات اللجنة التحضيرية والمؤتمر الذي عقد من بعد على القضايا التالية:

١. التأسيس الإسلامي للحوار

٢. منهج الحوار وضوابطه ووسائله

٣. مع من نتحاور؟

٤. أسس الحوار وموضوعاته

بعد الاتفاق على الرؤية الكلية الشاملة والوسائل التفصيلية فإن صياغة أهداف الحوار تقتضي النظر فيما جاء في مداولات اللجنة التحضيرية بالإضافة إلى المؤتمر نفسه، ثم وثيقته الأساسية المتمثلة في نداء مكة المكرمة، ثم صياغة تلك الأهداف بصورة يمكن قياس إمكان تحقيقها أو ترجمتها إلى واقع عملي في مدى زمن محدد.

أما آليات الحوار فبالإضافة إلى ما جاء في مداولات اللجنة التحضيرية وما ورد في وثيقة نداء مكة المكرمة، فإن استثمار هذه الآليات يقتضي قيام إدارات أو مؤسسات منفصلة، لكن يجب أن تستمد رؤيتها الكلية الشاملة من تلك الرؤية التي أحسب أنها تمثل إجماع المؤتمرين وتلك المهام التفصيلية الواردة في نداء مكة المكرمة، ويترك للمؤسسات أو الإدارات القائمة، أو تلك التي ستنشأ في المستقبل صياغة أهدافها من تلك الرؤية الكلية الشاملة والمهام التفصيلية المتفق عليها.

ويمكن التنسيق في مستوى الخرائط الإستراتيجية بين تلك المؤسسات والإدارات التنفيذية لتثري الحوار وتعكس التنوع الذي تتمتع به الأمة الإسلامية، ويمكن لرابطة العالم الإسلامي أن تبني خريطتها الإستراتيجية في إطار الرؤية والأهداف العامة للرابطة، ومن ثم تكون هذه الإدارة الجديدة المضطلعة بدور الحوار لها خريطة إستراتيجية تعمل على تنفيذها في مدى سنوات عشر، وتتخذ من

مؤشرات القياس ما يجعلها تقوّم أداءها سنة بسنة، وتقوم كذلك بالتنسيق بين أدائها وأداء المؤسسات الأخرى. ويكون على هذا الهدي قد أنجز المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار مهمة حيوية، وأحدث نقلة نوعية وحقق الغاية التي لأجلها عُقد وسيظل بذلك علامة مضيئة في تاريخنا الفكري المعاصر، وليس مجرد حشد علمي انفضّ سامره.

## المراجع

### أولاً: العربية

ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٥هـ.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

أبو حيان التوحيد، علي بن محمد بن العباس، الإمتاع والمؤانسة، منشورات دار الحياة، بيروت (د. ت).

الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد:

— الآثار الباقية عن القرون الخالية، لايزرغ، ١٩٢٣م.

— تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند، ١٩٥٨م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م.